This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

C624.7.5

BOUGHT WITH
THE INCOME FROM
THE GIFT OF
MRS. HARRIET J. G. DENNY,
OF BOSTON.
30 Jan. 1893.

314

Berengar von Tours,

sein Leben und seine Lehre.

Nach einem alten Kupferstich rad. v. Wilhelm Fahr.

Berengar von Tours,

sein Leben und seine Lehre.

Berengar von Tours,

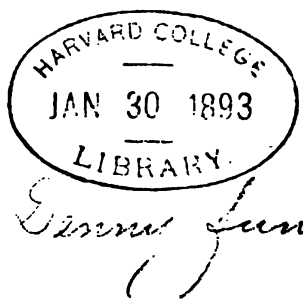
sein Leben und seine Lehre.

Ein Beitrag zur Abendmahlslehre
des beginnenden Mittelalters.

Von
Dr. Joseph Schnitzer.

Stuttgart.
Jos. Roth'sche Verlagshandlung.
1892.

~~III. 7145~~
C624.7.5



Alle Rechte vorbehalten.

Druck von Strecker & Moser, Stuttgart.

Seinem Gönner,

dem

hochwürdigen, hochwohlgebornen Herrn

Isidor Silbernagl,

der Theologie und Philosophie Doktor, o. ö. Professor des Kirchenrechts und der Kirchengeschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München

in Dankbarkeit und Verehrung

gewidmet

vom Verfasser.

Vorwort.

Der Name Berengar's von Tours ist mit der Geschichte der kirchlichen Abendmahlslehre unauflöslich verknüpft. Mehr als ein Jahrtausend hindurch hatte die christliche Kirche vor dem in Brodsgestalt verhüllten eucharistischen Gotte in demutsvoller Anbetung das Knie gebeugt, als Berengar es als der erste versuchte, an diesem frommen Glauben zu rütteln, die Kirche des Irrtums zu zeihen und ihr seine eigene, wie er meinte, reinere und geläuterte Anschauung als unverfälschte Ueberlieferung der heiligen Apostel und Väter, als Postulat des gesunden Menschenverstandes aufzudringen. Natürlich erregte das Auftreten des Gelehrten von Tours schon wegen der unendlichen Wichtigkeit des von ihm bestrittenen Dogma's und der dem menschlichen Geiste stets schmeichelnden rationalistischen Tendenz seiner Lehre allenthalben im höchsten Grade das Interesse der Zeitgenossen, das sich auch bei der Nachwelt selbst dann stets lebendig erhielt, als seine Schriften fast gänzlich verloren, und so die Hauptpunkte seiner Lehre sowohl als seines Lebens streitig geworden waren. Zum Gegenstande erneuter Forschung aber ist Berengar geworden, seitdem G. E. Lessing sein wichtiges Buch „de sacra coena" dem Staube der Vergessenheit entrissen hat. Sind dadurch auch die älteren Untersuchungen eines De Roye, Mabillon, Natal Alexander, der Verfasser der histoire litéraire u. a. nicht völlig wertlos geworden, so ist doch der Einblick, der uns heute in die Lehre dieses Scholastikers, und, seit Veröffentlichung eines Teiles seines Briefwechsels durch Sudendorf, auch in dessen Leben gewährt ist, ein wesentlich anderer, als er vordem ermöglicht war. Freilich brachte es die Reaktion, die nunmehr zu Berengar's Gunsten eintrat, mit sich, daß man nun vielfach ebenso einseitig für ihn Partei ergriff, ihm allein zweifellose historische Glaubwürdigkeit und Treue vindicieren zu müssen glaubte, als man sich früher einzig auf Lanfranc und Guitmund angewiesen gesehen hatte. So zeigt schon Lessing in seinem bekannten

Schriftchen eine viel größere Vorliebe für Berengar, als die Liebe zur Wahrheit erlaubt hätte. Objektiver urteilen zwar Neander und insbesondere Stäudlin; doch Sudendorf, dessen Untersuchungen trotz mancher Fehlgriffe immerhin dankenswert bleiben, stellt sich wieder ganz auf Seite des Tourer Gelehrten, ebenso neuestens auch Schwabe, der nach dem Vorgange Gfrörer's Berengar's Auftreten mit den politischen Verhältnissen der damaligen Zeit in Verbindung bringt. Allerdings haben auch katholischerseits Höfler, Will und jüngstens Brucker die Wirren der zweiten Abendmahlscontroverse nicht ganz unbefangen geschildert.

Auch über Berengar's Lehre kann die Untersuchung noch keineswegs als abgeschlossen betrachtet werden. Stäudlin hat uns zuerst, allerdings nur in engen Rahmen, ein richtiges Bild von ihr entworfen; auch Neander, Dieckhoff und namentlich Bach haben sich um die Erforschung derselben verdient gemacht. Indes galt es doch, sie zu eingehenderer Darstellung zu bringen, und insbesondere, was zu einer gerechten Würdigung der Abendmahlsauffassung Berengar's geradezu unerläßlich ist, den Zusammenhang, der zwischen ihr und der Lehre kirchlicher Autoren des 9.—11. Jahrhunderts besteht, in's Einzelne nachzuweisen.

Bei Beurteilung vorliegender Arbeit, welche der hochw. theologischen Fakultät der Universität München als Inaugural-Dissertation vorgelegt und von ihr approbiert wurde, möge nicht unberücksichtigt gelassen werden, daß dieselbe die Frucht der Mußestunden bildet, die dem Verfasser in seiner Stellung als Kaplan zu Moorenweis, Diöcese Augsburg, gegönnt waren. Hier auf dem Lande kamen ihm all' die Vorteile, welche die Nähe großer Bibliotheken bietet, nicht zu statten, es mußte vielmehr jedes einzelne Werk aus der Ferne bezogen werden; mit welchen Schwierigkeiten dies aber vielfach verbunden war, ist dem Kundigen wohl nicht unbekannt. Um so mehr fühlt sich der Verfasser verpflichtet, der kgl. Staatsregierung für die gütigst gewährte Erlaubnis der Benützung der kgl. Hof- und Staatsbibliothek, sowie den Herren Beamten der letztern für ihr freundliches Entgegenkommen seinen geziemenden Dank auszusprechen.

München, am 26. Juli 1890.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Verzeichnis der benutzten Werke XI

I. Abschnitt.

Berengar's Leben.

Von Berengar's Geburt bis zum Tode Fulbert's von Chartres . . 1
Berengar als Scholastikus zu Tours 5
Erstes Auftreten der Häresie Berengar's 14
Lanfranc 21
Ostersynode zu Rom, 15. April 1050 24
Berengar in der Normandie. Seine Haft 29
Das Concil von Vercelli 40
Die Synode zu Paris, 16. Okt. 1051 45
Die Synode zu Tours 1054 52
Berengar's Agitation für seine Lehre 58
Das Concil zu Rom 1059 65
Berengar's Bedrängnis 74
Berengar's Polemik gegen Lanfranc 84
Kirchliche Reaktion wider Berengar 93
Berengar auf den römischen Synoden 1078 und 1079 99
Gregor VII. und Berengar 108
Berengar's Widerruf. Die Synode zu Bourdeaux. Bischof Odo von Bayeux 115
Berengar's Tod. Sein Charakter 119

II. Abschnitt.

Entwicklung der Abendmahlslehre von Paschasius bis Berengar.

Die Abendmahlslehre vor dem Auftreten des Paschasius 127
Die Lehre des Paschasius Radbertus 133
Erfolg und Würdigung des paschasischen Buches 145
Ratramnus 150
Beurteilung der ratrammischen Lehre 167

Seite
Hrabanus Maurus 174
Johannes Scotus Erigena 180
Replik des Paschasius 186
Die Anhänger der paschasischen Lehre 192
Die Stercoranisten. Rückblick 205
Die Abendmahlslehre im 10. Jahrhundert 211
Die Abendmahlslehre in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts . . . 223
Kapernaitische Abendmahlsauffassung im 11. Jahrhundert 234

III. Abschnitt.

Berengar's Lehre und ihre Bekämpfung.

Berengar's dialektische Einwürfe 246
Biblischer Beweis Berengar's 265
Patristischer Beweis Berengar's 274
Zusammenfassung und Entstehung der Lehre Berengar's 297
Berengar's Schüler 315
Adelmann und Hugo von Langres 318
Ascelin, Anastasius und Wolphelm 325
Durand von Troarne 328
Bruno der Karthäuser 336
Lanfranc 340
Guitmund von Aversa 350
Alger von Lüttich 370
Odo von Cambray. Ernulf von Rochester. Hugo Metellus 390
Petrus Damiani (?) 396
Anselm von Canterbury 399
Hildebert von Tours 401
Bedeutung des Auftretens Berengar's für die kirchliche Lehre und das kirchliche Leben 404

Verzeichnis der benützten Werke.

Acta Sanctorum Julii, t. IV. Antverpiae MDCCXXV.

Albertinus, Edm., de eucharistiae sive coenae Dominicae sacramento libri tres. Daventriae 1654.

Alzog, Dr. Joh., Handbuch der allg. Kirchengeschichte. X. Aufl., neubearbeitet von Dr. F. X. Kraus. I. B., Mainz 1882.

Ampère J., histoire littéraire de la France avant le douzième siècle. t. III. Paris 1840.

Archiv, Neues, der Gesellschaft f. ältere deutsche Geschichtskunde. VII. B. Hannover 1881.

Arnauld, Ant., la perpetuité de la foi Catholique touchant l'eucharistie. t. I. Paris 1781.

Bach, Dr. Jos., Dogmengeschichte des Mittelalters. I. Teil. Wien 1873.

Baluzius, Steph., B. Servati Lupi, presbyteri et abbatis Ferrariensis opera. Paris 1664.

Baronius, Caes., Annales ecclesiastici, t. XI. Colon. Agr., MDCIX.

Basnage, M., histoire de la Religion des églises Reformées. Rotterdam 1690.

Baumgarten-Crusius, Dr. L. F. O., Lehrbuch der christlichen Dogmen-Geschichte. Jena 1832.

Baumgartner, Alexander, S. J., Lessing's religiöser Entwicklungsgang. Freiburg i. B. 1877.

Baur, Ferd. Chr., die christl. Kirche des Mittelalters. Tübingen 1861.

Baxmann, Rud., die Politik der Päpste von Gregor I. bis Gregor VII. Elberfeld 1869.

Beaugendre, Ant., Hildeberti Turonensis archiepiscopi opera. Paris. 1708.

Bellarmin, Rob., de controversiis Christianae fidei adv. hujus temporis haereticos. t. III. Ingolstadii MDCI.

„ de scriptoribus ecclesiasticis. Bruxellis 1719.

Berlage, Dr. Ant., kath. Dogmatik, VII. Band. Münster 1864.

Bertrami Presbyteri de corpore et sanguine Domini liber. Coloniae 1531.

Bibliotheca Patrum maxima Lugdunensis, t. XV, XVI, XVIII, XXI.

Boulaeus, Caes. Egass., historia universit. Paris., t. I Paris 1665.

Brucker, P. P., P., S. J., L'Alsace et l'Église au temps du pape Saint Léon. Strasbourg-Paris 1889.

Busse, Dr. Joh. Bern. Jos., Grundriß der christl. Literatur. Münster. 1828.

Cajetanus, Constantinus, B. Petri Damiani opera omnia. Paris 1743.
Camusat, Nic., Promptuarium Sacrarum antiquitatum Tricassinae dioecesis. Augustae Tricarum 1610.
Cellot, Lud., S. J., historia Gotteschalci Praedestinatiani. Paris 1655.
Charma, M. A., Lanfranc. Notice biographique, littéraire et philosophique. Paris 1849.
Chriſtlieb, Dr. Theod., Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena. Gotha 1860.
Cramer, Joh. And., Jak. Benignus Boſſuet, Biſchof von Meaux, Einleitung in die Geſchichte der Welt und Religion, fortgeſetzt von Joh. And. Cramer. V. Teil I. Band. Leipzig 1762.
Dacherius, Lucas, B. Lanfranci, Cantuarensis Archiepiscopi opera omnia. Lutet. Paris. 1648.
„ Spicilegium, tom. II., t. XII., Paris 1681.
Determinatio Fr. Joannis Parisiensis Praedicatoris de modo existendi Corpus Christi in sacramento Altaris alio quam sit ille quem tenet Ecclesia: nunc primum edita ex MS. Codice S. Victoris Paris. Cui praefixa est praefatio historica de dogmate Transsubstantiationis. Londini MDCLXXXVI.
Dieckhoff, Aug. Wilh., die evangeliſche Abendmahlslehre im Reformations-Zeitalter. I. B. Göttingen 1854.
Döllinger, Dr. Joh. Joſ. Ign., Lehrbuch der Kirchengeſchichte, I. Band. Regensburg und Landshut 1836.
Du Perron, Cardinal, Traité du saint Sacrement de l'eucharistie. Paris 1622.
Du Pin, Ellies, nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques. t. VII. VIII. Autrecht 1731.
Engelhardt, Dr. J. G. V., Handbuch der Kirchengeſchichte. II. Band. Erlangen 1833.
Ebrard, Dr. Aug., das Dogma vom hl. Abendmahl und ſeine Geſchichte. Frankfurt a. M. 1845.
Fabricius, Jo. Alb., S. S. Theol. D., Bibliotheca, Ecclesiastica. Hamburgi MDCCXII.
Fisher, Johannes, de veritate corporis et sanguinis Christi adv. Oecolampadium, Coloniae MDXXVII.
Fleury, prieur d'Argenteuil, histoire ecclésiastique. t. XII. XIII. Paris. MDCCVI.
Frobenius, B. Flacci Albini seu Alcuini opera. T. II. Vol. II.
Galeardus, Paulus, S. Gaudentii, Brixiae episcopi, sermones. Accesserunt Ramperti et Adelmanni, venerabilium episcoporum Brixiae, opuscula. August. Vindel. MDCCLVII.
Gerberon, Gabriel, S. Anselmi Cantuarensis Archiep. opera. Lut. Paris. 1721.
Gerbert, P. Martinus, Theologia vetus et nova circa praesentiam Christi in Eucharistia. Friburgi Brisg. 1756.
Gfrörer, A. F., Allgemeine Kirchengeſchichte. III. und IV. Band., 1846.

Gfrörer, A. F., Papſt Gregor VII. und ſein Zeitalter. I. Band. Schaffhauſen 1859.
Gieſebrecht, Wilhelm, Geſchichte der deutſchen Kaiſerzeit. II. und III. Band. Braunſchweig 1863.
Gieſeler, J. C. L., Lehrbuch der Kirchengeſchichte. II. a. Bonn 1831.
Gihr, Dr. Nik., das hl. Meßopfer. Freiburg i. B. 1880.
Görreszeitſchrift. Hiſtoriſches Jahrbuch, red. von Dr. Georg Hüffer. I. B. Münſter 1880.
Guadet, J., Richer. Histoire de son temps. Paris 1845.
Hagenbach, Dr. K. R., Lehrbuch der Dogmengeſchichte. II. Teil. II. Aufl. Leipzig 1847.
Haffmann, Hermann, Cardinal Humbert, ſein Leben und ſeine Werke. Inaugural-Diſſertation. Göttingen 1882.
Haſe, Dr. Karl, Kirchengeſchichte. Leipzig 1854.
Hauréau, B., Histoire de la philosophie Scolastique. Ire partie. Paris 1872.
Hausher, P. Melchior, S. J., der hl. Paſchaſius Radbertus. Mainz 1862.
Hebert-Duperron, V., de venerabilis Hildeberti, primo Cenomanensis episcopi, deinde Turonensis Archiepiscopi, vita et scriptis. Bajocis 1855.
Hefele, C. J. v., Concilien-Geſchichte. IV. B.; V. Band II. Aufl. 1886 von Dr. Al. Knöpfler.
Hergenröther, Dr. Joſ., Handbuch der allgem. Kirchengeſchichte. Freiburg i. B. 1876.
Herzog, D. J. J., D. G. L. Plitt und Lic. Alb. Hauck, Realencyklopädie für proteſtantiſche Theologie und Kirche. Leipzig 1881.
Histoire litéraire de la France, t. V. VII. VIII. XI. Paris 1740. 1746. 1747. 1749.
Hock, Dr., Gerbert oder P. Sylveſter II und ſein Jahrhundert. Wien 1837.
Höfler, Conſtantin, die deutſchen Päpſte. II. Abteil. Regensburg 1839.
Hospinianus, Rodolphus, historia sacramentaria. Tiguri 1598.
Huber, Dr. Joh., Johannes Scotus Erigena. München 1861.
Jaffé, Philippus, Monumenta Gregoriana. Berolini MDCCCLXV.
Joannes, episcopus Dunelmensis, historia transsubstatiationis Papalis. Bremae 1678.
Kahnis, K. Fr. Aug., die Lehre vom Abendmahl. Leipzig 1851.
Kirchenlexikon, oder Encyklopädie der kath. Theologie und ihrer Hilfswiſſenſchaften, I. Aufl., herausgegeben von Heinr. Wetzer und Ben. Welte, Freiburg i. B. 1847.
" II. Aufl., begonnen von Joſ. Card. Hergenröther, fortgeſetzt von Dr. F. Kaulen, Freiburg i. B. 1882.
Kunſtmann, Dr. Friedr., Hrabanus Magnentius Maurus. Mainz 1841.
Kurtz, Dr. J. H., Lehrbuch der Kirchengeſchichte. Mitau 1874.
Lambertini, Prosp. Card., postea Benedicti XIV, de S. S. Missae Sacrificio Commentarius. Leobii in Styria et Augustae Vindel. 1752.
Larrogue, Matthieu, Histoire de l'Eucharistie. Amsterdam 1671.
Launoiius, Joannes, de scholis celebrioribus. Lutet. Paris. 1672.

Lehmann, Dr. H. El., Berengarii Turonensis vitae ex fontibus haustae pars prima. Commentatio inauguralis; Rostochii MDCCCLXX.

Leſſing, G. E., geſammelte Werke, herausgeg. v. Lachmann, VIII. Band.

Maan, Joannes, Sancta et metropolitana ecclesia Turonensis. August. Turonum. 1667.

Mabillon, Joannes, acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti. Saec. IV. P. II. Lutet. Paris CIↃIↃCLXXX; Saec. VI. P. II. Lut. Paris. MDCIC.

„ Veterum Analectorum t. I. II. III. Paris. 1676. 1682

Mains, Angelus, Scriptorum Veterum Nova Collectio e Vaticanis Codicibus edita. T. VI. Romae 1832.

Maitre, Léon, Les écoles épiscopales et monastiques de l'occident depuis Charlemagne jusqu' à Philippe-Auguste (768–1180). Paris 1866.

Mansi, Joh. Dominicus, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio. t. XIX. XX. Venetiis 1774.

Martène et Durand, amplissima collectio veterum monumentorum. t. IX.

„ „ thesaurus novus anecdotorum, t. I. IV, Lutet. Paris. 1717.

„ „ voyage litéraire de deux religieux Bénédictines de la Congrégation de s. Maur. T. II. Paris 1724.

Meier, Fr. Carl, Verſuch einer Geſchichte der Transſubſtantiationslehre. Heilbronn 1832.

Migne, Patrologia latina. t. 105. 121. 122. 145.

Möhler, Vorleſungen über Kirchengeſchichte, herausgegeb. v. P. Gams.

Möller, Dr. Nik., Johannes Scotus Erigena und ſeine Irrtümer. Mainz 1844.

Mornay, Philippe de, de l'institution, usage et doctrine du saint sacrement de l'eucharistie. A. Saumur 1604.

Moshemius, Jo. Laur., Institutiones historiae ecclesiasticae. Francofurti et Lips. 1726.

Münſcher, Dr. Wilhelm, Lehrbuch der Dogmengeſchichte, III. Aufl. v. Dr. Daniel v. Cölln, herausgegeben von Hupfeld, II. 1. Caſſel 1834.

Natalis Alexander, o. Fr. Praed., historia ecclesiastica, op. et stud. Const. Roncaglia. t. XII. XIV. Paris CIↃIↃCCXLIII.

Neander, Dr. Aug., Allgem. Geſchichte der chriſtl. Religion und Kirche. B. IV. Hamburg 1836.

Neukirch, Dr. Franz, d. Leben des Petrus Damiani. Göttingen 1875.

Noorden, Carl von, Hinkmar, Erzbiſchof von Reims. Bonn 1863.

Oswald, Dr. J. H., die dogm. Lehre von den hl. Sacramenten der kath. Kirche. Münſter 1877.

Oudinus, Casimir, Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis. T. II. Lipsiae MDCCXXII.

Pagi, Critica historico-chronologica in annales Baronii, t. IV.

Pertz, G. H., Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum t. V. VI. VIII. Hannov. 1844.

Petreus, P. Theodorus, S. Brunonis Carthusianorum Patriarchae opera omnia. Coloniae Anno CIↃIↃCXI.

Petrus Venerabilis, abbas Cluniacensis, contra Heinricianorum et Petrobrusianorum haereses epistolae duae. Ingolstadii MDXLVI.

Pez, Bernardus, et Fel. Mar. Wirtenberger, Magni Gerhohi Commentarius aureus in Psalmos. August. Vindel. MDCCXXVIII.

„ „ Thesaurus anecdotorum novissimus. August. Vindel. et Graec. 1721.

Pfaff, Christ. Matth., dissertatio theologica de Stercoranistis medii aevi. Tubing. 1750.

Prantl, Dr. Carl, Geschichte der Logik. II. Band. Leipzig 1861.

Raccolta Ferrarese di opuscoli scientifici e letterari di Ch. autori Italiani. Tomo XXI In Vinegia MDCCLXXXIX.

Raccolta delle opere minori di L. A. Muratori. t. XXI. Napoli MDCCLXIII.

Recueil des historiens des Gaules et de la France. t. X. XI. XII. Paris 1760.

Rerum Anglicarum scriptores post Bedam praecipui. Francofurti 1601.

Rerum Italicarum scriptores, t. IV. ed L. A. Muratorius. Mediolani MDCCXXIII.

Reuter, Hermannus, de erroribus qui aetate media doctrinam christianam de s. eucharistia turpaverunt. Berolini 1840.

Reuter, Hermann, Geschichte d. relig. Aufklärung i. Mittelalter. Berlin 1875.

Revue des questions historiques. Onzième année. t. XX. Paris 1876.

Ritter, Dr. H., Geschichte der christl. Philosophie. III. Teil. Hamburg 1844.

Rousselot, Xavier, Etudes sur la philosophie dans le moyen-âge. Ière partie. Paris 1840.

de Roye, Franciscus, Antecessor Andegavensis, ad Can.: „Ego Berengarius", de consecr. dist. 2, ubi vita, haeresis et poenitentia Berengarii Andegavensis archidiaconi. Andegavi MDCLVI.

Rückert, Dr. L. J., Das Abendmahl. Sein Wesen und seine Geschichte in der alten Zeit. Leipzig 1856.

Schröckh, Joh. Math., Christliche Kirchengeschichte. 23. Teil. Leipzig 1796.

Schrörs, Dr. H., Hinkmar, Erzbischof von Reims. Freiburg i. B. 1884.

Schwabe, Dr. Ludw., Studien zur Geschichte des zweiten Abendmahlstreites. Leipzig 1887.

Schwane, Dr. Jos., Dogmengeschichte der mittleren Zeit (787—1517). Freiburg i. B. 1882.

Sirmond, Jacobus, S. J., S. Paschasii Radberti abbatis Corbeiensis opera. Lut. Paris. 1618.

Staudenmaier, Dr. F. Ant., Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. I. Teil. Frankfurt a. M. 1834.

Stäudlin, Dr. Carl Friedrich, und Dr. Heinrich Gottlieb Tzschirner, Archiv für alte und neue Kirchengeschichte. II. Bd. I. Stück. Leipzig 1814.

Stöckl, Dr. Albert, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. I. Band. Mainz 1864.

Strange, Josephus, Caesarii Heisterbacensis Monachi, O. Cist., Dialogus Miraculorum. Coloniae, Bonn. et Brux. MDCCCLI.

Sudendorf, H., Dr. phil., Berengarius Turonenſis oder eine Sammlung ihn betreffender Briefe. Hamburg und Gotha 1850.
Thomaſius, D., Die chriſtliche Dogmengeſchichte. II. B. Erlangen 1876.
Thomassinus, Ludov., Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios. T. I. Venetiis MDCCLII.
Tritenhem, Johannes a, abbas Spanheimensis, Catalogus scriptorum ecclesiasticorum. Anno 1531.
Tübinger theologiſche Quartalſchrift. 45. Jahrg. 1863.
Vierteljahrſchrift, öſterreichiſche, f. kath. Theologie, I. Jahrg. Wien 1862.
Vischer, A. F. et F. Th., Berengarii Turonensis de sacra coena adversus Lanfrancum liber posterior. Berolini 1834.
Vogel, Albrecht, Ratherius von Verona und das zehnte Jahrhundert. Jena. 1854.
Walch, Jo. G., Miscellanea sacra. Amstelodami 1744.
Watterich, J. M., Pontificum Romanorum vitae. t. I. Lipsiae 1862.
Werner, Dr. Karl, Alkuin und ſein Jahrhundert. Paderborn 1876.
„ „ „ Gerbert von Aurillac, die Kirche und Wiſſenſchaft ſeiner Zeit. Wien 1878.
Will, Dr. Corn., die Anfänge der Reſtauration der Kirche. Marburg 1859.
Zeitſchrift für die hiſtoriſche Theologie, herausgegeben von Dr. theol. Ch. W. Niedner. Jahrg. 1855 und 1857.
Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie, herausgeg. von A. Hilgenfeld. 1. Jahrg. 1858.

I. Abſchnitt.

Berengar's Leben.

Von Berengar's Geburt bis zum Tode Fulbert's von Chartres.

Berengar[1]) wurde in Tours[2]) zu Beginn des 11. Jahrhunderts[3]) geboren. Wie es ſcheint, gehörte er einer reichen und

---

[1]) Eigentlich „Beringer"; auch „Beringar", „Berngar", vgl. Mabillon, act. SS. S. VI. P. II n. 8; Sudendorf, Bereng. Tur. p. 200. 204. 208. 210 ꝛc.

[2]) „Beringarius Turonis exortus" berichtet der anonym. Mellic. bei Fabric. p. 154. Dieſe Nachricht, ſowie der Umſtand, daß die älteſten Urkunden, wie epist. Deod. ad Henric. reg. (b. de Roye pag. 42); vit. b. Wolphelmi (Mabill., l. c. p. 681); chron. S. Petri Viv., Bouquet XII. 279; Sigebert Gembl., de script. eccles., Fabric. p. 111; Wilhelm v. Malm., rer. Angl. Script. p. 113, ihn ſchlechthin „Turonensis" nennen, dürfte zur Annahme berechtigen, daß Tours Berengar's Geburtsſtadt geweſen ſei. Allerdings wird er von andern gleichzeitigen Quellen auch als „Andegavensis" bezeichnet, dabei fehlt aber faſt nie der Zuſatz „archidiaconus", „canonicus"; und wenn Dr. Schwabe, Studien zur Geſchichte des zweiten Abendmahlſtreites (p. 7) darauf hinweiſt, daß Berengar ſpäter bei Angers liegenden Beſitz gehabt habe, alſo wohl eher aus einer bei Angers anſäſſigen Familie hervorgegangen ſei, ſo iſt zu bemerken, daß dieſe Güter auch mit der Archidiaconatspfründe, die Berengar zu Angers bekleidete, verbunden geweſen ſein könnten.

[3]) 1078 und 1079 finden wir Berengar auf Vorladung des Papſtes in Rom. Wäre er nun, wie Baronius u. A. annehmen, 998 geboren, ſo würde man 1078 dem 80jährigen Greiſe wohl ſchwerlich eine ſo weite und ſtrapatiöſe Reiſe zugemutet haben. Vgl. Stäudlin, p. 7; Oudin, comment. de script.

angesehenen Familie an;[1]) ein Bruder seines Vaters, Walter, war Präcentor am Dome St. Martin dortselbst.[2]) Seinen ersten Unterricht empfing der Knabe wohl in der mit der Kathedrale verbundenen Schule, die damals von Adam und Raginald, zwei nicht unberühmten Lehrern,[3]) geleitet wurde, und begab sich hierauf zur weitern Ausbildung nach Chartres, zum hochgefeierten Bischofe Fulbert, diesem „Socrates der Franken",[4]) zu dessen Lehrvorträgen Jünglinge aus allen Ländern zusammenströmten.[5]) In der That vereinigte dieser Mann alle Eigenschaften in sich, die geeignet waren, ihm die Verehrung und Liebe seiner Zöglinge zu erwerben. In der Schule seines genialen Meisters, des großen Gerbert, der als Sylvester II. den päpstlichen Thron bestieg, hatte Fulbert gründlichen Unterricht in allen Zweigen menschlichen Wissens, besonders in der Dialektik,[6]) genossen und war so imstande, nunmehr auch seinen Zöglingen eine universelle Bildung angedeihen zu lassen. Sein Lehrplan umfaßte nicht bloß die sogenannten sieben freien Künste des Triviums und Quadriviums, nämlich Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie, auch mit der Heilkunde befaßte er sich,[7]) während das Studium der hl. Schrift und Kirchenväter, das Ver-

---

eccles. ant. t. II p. 622 s., der aber darin wieder zu weit geht, daß er Berengar erst 1020 geboren sein läßt. Am ehesten möchte ich Dr. Schwabe (p. 7. 8) beipflichten, der sich ungefähr für das Jahr 1010 entschließt.

[1]) Berengar verfügt später stets über reiche Geldmittel, die freilich auch aus dem Ertrage seiner Pfründen geflossen sein könnten. Vgl. hist. lit VIII. 197; de Roye p. 8; Brischar, K. L. II. Aufl. II. 391.

[2]) Mabillon, l. c. n. 8; hist. lit. l. c.

[3]) Hist. lit. VII. p. 53.

[4]) Adelm., ep. ad Bereng., bibl. Lugd. t. XVIII. p. 438.

[5]) Hist. lit. VII. 13; Neander, K. G. IV. 283; Stäudlin p. 8.

[6]) Durand, lib. de corp. et sang. D., P. VI, bibl. Lugd. t. XVIII. 431; Henric. Gand., b. Fabric. p. 118.

[7]) Vgl. hist. lit. VII. 16. Schon Gerbert oblag medicinischen Studien (s. Werner, Gerbert v. Aurillac, p. 57), Richer, gleichfalls einer seiner Schüler, zeigte dafür eine besondere Vorliebe (cf. Guadet, Richer, historie de son temps, I. p. XXII). Unter Fulberts Schülern zeichneten sich außer Berengar (vgl. Sudendorf p. 200) noch Hildier und Goisbert durch medicinische Kenntnisse aus, während aus Berengars Schule ein gewisser Hugo, ferner Guilelmus Firmatus als Aerzte hervorgingen (hist lit. VII. 54).

senken in die göttlichen Wissenschaften nach der Beschäftigung mit den weltlichen, dem ganzen Lehrgebäude einen würdigen und erhabenen Abschluß verlieh. Eine Reihe hervorragender Männer ging aus der „Akademie zu Chatres“[1]) hervor. Adelmann, später Scholastikus zu Lüttich, dann Bischof von Brescia, selbst einer von ihnen, nennt[2]) den in der Kunst des Hippokrates und im Saitenspiel des Pythagoras ausgezeichneten Hildier, Sigo, den Meister des Orgelspiels, die Lehrer Lambert von Paris und Engelbert von Orleans, den trefflichen Grammatiker Rainald von Tours, den Burgunder Walter, der, von glühendem Wissensdurste getrieben, ganz Europa durchwanderte, und andere, zu denen außer Berengar noch Hugo von Langres zu gesellen ist.[3]) Doch Fulbert begnügte sich nicht, seine Schüler zu einseitigen Verstandsmenschen auszubilden, er suchte gleichmäßig auch auf ihr Herz, ihr Gemüt einzuwirken und sie durch seine innigen Ermahnungen und das leuchtende Beispiel seines heiligmäßigen Wandels zu treuen, glaubensfesten Söhnen der Kirche heranzuziehen. Er hegte eine „mütterliche“[4]) Liebe für seine Schüler, würdigte sie seines vertrauten Umgangs, und aus der Tiefe seines Herzens richtete er an sie, nicht selten vom Strome seiner Thränen unterbrochen, die zärtlichsten Ermahnungen. Nach späten Jahren noch erinnerte[5]) Adelmann seinen Studienfreund Berengar an „jene herrlichen Abendstunden, wo im Gärtchen bei der Kapelle der geliebte Meister von der himmlischen Heimat zu ihnen redete und sie bei seinen Thränen beschwor, daß sie dahin zu kommen sich eifrigst bestrebten, den geraden, königlichen Weg schreitend, treu wandelnd in den Fußstapfen der hl. Väter, alle Schlupfwinkel, alle Schleichwege sorgsam vermeidend.“

Fulbert mochte Grund haben zu solchen Ermahnungen, wenigstens seinem Schüler Berengar gegenüber. Zwar können wir den Bildungsgang des letztern nicht in's Einzelne verfolgen; immerhin

---

[1]) Ep. Adelm. ad Bereng., l. c. p. 438.

[2]) Vgl. seine „versus alphabetici“, Martène et Durand, thes. nov. anecdot. t. IV. p. 113. 114.

[3]) Hist. lit. VII. 438.

[4]) „Nos tamquam in sinu materno semper favebat“, sagt Adelm., l. c.

[5]) Adelmann, l. c.

lassen uns aber die Quellen deutlich genug erkennen, daß er sich in seiner Jugend mit besonderer Vorliebe der Grammatik, Dialektik und dem Studium der klassischen Autoren gewidmet habe; diese Fächer waren es, die ihn am meisten fesselten und ihre Anziehungskraft auf ihn auch niemals verloren.[1] Sein ganzes Leben hindurch blieb er mehr Dialektiker als Theologe; die Dialektik war es, der er seine schärfsten Waffen zur Bekämpfung der kirchlichen Abendmahlslehre entlehnte;[2] und erst in spätern Jahren, zu einer Zeit, da er sich längst nicht mehr in Chartres aufhielt, wandte er sich dem eingehenderen Studium der hl. Schriften zu,[3] verstrickte sich hiebei aber sofort in den verhängnisvollen Irrtum, daß er dieselbe Methode des Forschens hier wie dort anwenden, die Bibel wie den Horaz nach seinem Sinne lesen und auslegen zu dürfen wähnte.[4] Charakteristisch für Berengar ist jedenfalls, daß er schon früh auffiel durch seinen ausgesprochenen Hang, seine eigenen Wege zu gehen, alles zu prüfen, alles zu kritisieren, selbst nicht vor den Aussprüchen seines Lehrers und anderer Autoritäten, sondern nur vor deren Gründen sich zu beugen, was später sein Gegner Guitmund in

---

[1]) Chron. Turon., Bouquet XII. 461; XI. 349 nennt ihn „Berengarius Grammaticus," „in Grammatica et Philosophia clarissimus." Chron. S. Petr. V., Bouquet XII 279: „Berengarius admirabilis Philosophus." Sigebert, b. Fabr. p. 111: „Bereng. Tur. liberalium artium et amplius Dialecticae peritia insignis." Vgl. Ampère. hist. lit. III, 352. Hildebert in seinem Epitaphium auf Bereng. (de Roye p. 82—84) bezeichnet ihn als den ersten Dichter seiner Zeit; Martène et Durand haben uns noch ein Poem des Scholastikus erhalten (t. IV p. 115. 116) Berengar citiert 6mal den Horaz (de s. coena p. 25. 27. 29. 33. 48. 260), je 1mal den Terentius (act. Conc. Rom., bei Mart. et. Dur. l. c. p. 103) und Boëthius (Mart. l. c.), 4mal klassische Autoren ohne Nennung des Namens (de s. coena p. 43. 63. 105; Mart. l. c. p. 104).

[2]) Vgl. sein Buch de s. coena.

[3]) Ep ad. Lanfranc., Dachery opp. Lanf. p. 22. sagt Berengar von sich selbst, er sei noch „rudis" in der hl. Schrift; d. s. c. p. 44 schreibt er, zur Zeit des Vercceller Concils „nondum tam diligenti in scripturis consideratione sategeram;" Guitmund berichtet (l. c.): „desertum se iste a discipulis dolens, ad eructanda impudenter divinarum scripturarum sacramenta, ubi ille adhuc adolescens et aliis eatenus detentus studiis, nondum adeo intenderat, sese convertit. Vgl. besonders Berengar's Brief an Ansfried, Sudend., p. 209; doch bewundert Drogo seinen Eifer in Erforschung der hl. Schrift, Sudendorf p. 200.

[4]) Vgl. Kahnis, d. Lehre vom Abendmahl p. 234.

die Worte faßt, „Berengar habe, stolz auf sein Talent, um die Meinung seines Lehrers sich nicht viel, um die seiner Mitschüler gar nicht gekümmert, die Bücher der freien Künste aber verachtet.“ [1])

Wann Berengar nach Chartres gekommen sei und wie lange er dort geweilt habe, läßt sich nicht ermitteln; jedenfalls erreichte sein Aufenthalt mit dem Tode des ehrwürdigen Bischofs, 10. April 1029[2]), sein Ende.[3])

Berengar als Scholastikus zu Tours.

In seine Vaterstadt zurückgekehrt, ward Berengar dem Klerus der dortigen Metropolitankirche zu St. Martin einverleibt und einige Zeit nachher mit der Würde eines Kämmerers dieser Kirche, sowie mit der Leitung der Domschule betraut.[4]) Letztere stand von Alters her in hohem Ansehen.[5]) Von Alkuin gegründet, galt sie bald als eine Musterschule im Frankenreiche und hatte einen Hrabanus Maurus, Haimo von Halberstadt und andere hervorragende Männer des 9. Jahrhunderts in ihren Räumen gesehen.[6]) War auch ihr Ruhm im Laufe der Zeit etwas verblaßt, so sollte sie nunmehr unter ihrem neuen Vorstande der höchsten Blüte entgegengehen.

---

[1]) De corp. et sang. Christi in Euchar verit., lib. I., bibl. Lugd. XVIII p. 441: „Is ergo cum juveniles adhuc in scholis ageret annos (ut ajunt qui eum tunc noverunt) elatus ingenii levitate ipsius magistri sensum non adeo curabat, condiscipulorum pro nihilo reputabat, libros insuper artium contemnebat.“

[2]) Mabillon, act. SS. S. VI P. II. n. 8; hist. lit. VII. 265.

[3]) Wilhelm's v. Malm. Bericht (rer. angl. script. p. 114), der sterbende Fulbert habe Berengar, da er in dessen Nähe einen schrecklichen Dämon erblickt, aus dem Sterbezimmer entfernen lassen, ist als vaticinium post eventum in's Reich der Fabeln zu verweisen, da ihm das Schweigen aller gleichzeitigen Quellen entgegensteht und da Adelmann sonst seinen Freund Berengar nicht „beim süßesten Andenken“ an Fulbert hätte beschwören können. Gleichwohl hält Brucker, S. J., L'Alsace et L'Eglise, t. II. 134, daran fest.

[4]) Mabillon, l. c. n. 9; hist. lit. VIII. 198; de Roye p. 12; den Bericht des chron. Turon., Bouq. XI 349 mit Schwabe (p. 10) zu bezweifeln, liegt kein Grund vor. Die Annahme Buläus, Berengar habe nach Fulbert's Tode eine Zeit lang in Paris Dialektik gelehrt, kann sich auf das Zeugnis auch nicht eines gleichzeitigen Autors stützen.

[5]) Launoi Joh., de scholis celebr., cap. V. 33; de Roye, l. c.; hist. lit. VII. 53; Werner, Alkuin p. 100.

[6]) Werner, l. c. p. 101.

Berengar war hiezu ganz der Mann. Seinem Berufe als Lehrer mit ausdauernder Begeisterung hingegeben,[1]) mit einem für seine Zeit reichen Wissen ausgestattet, mit seltenem Scharfsinne begabt, Meister in gewandter Handhabung der Dialektik,[2]) beredt,[3]) von musterhaftem, tadellosem Lebenswandel,[4]) ward er bald ein Gegenstand der Bewunderung für ganz Frankreich und von allen Seiten strömten Schüler herbei,[5]) um aus seinem Munde Unterricht in der Grammatik und Dialektik, womit er später auch die Erklärung der hl. Schrift verbunden zu haben scheint,[6]) zu empfangen. Zwar erzählt[7]) Guitmund, sein heftigster Gegner, „Berengar habe, nicht vermögend in die Geheimnisse der Philosophie von selbst einzudringen und da die freien Künste damals ganz und gar in Verfall geraten waren, wenigstens durch neue Worterklärungen das Lob ausgezeichneter Wissenschaften sich anzumaßen und den Ruhm einer gewissen Vortrefflichkeit zu erhaschen gesucht; beinahe unwissend, habe er durch seinen pomphaften Gang, durch seinen aufwärts gerichteten Blick, durch tiefes Einhüllen in seine Kapuze, durch langsames und weinerliches Sprechen die Unvorsichtigen zu täuschen gesucht." Allein es ist unbestreitbar, daß Guitmund in seiner Polemik gegen Berengar nicht selten zu offenbaren Uebertreibungen und Unrichtigkeiten sich hinreißen läßt.[8]) Schon das ist sehr wenig glaublich, daß nach dem Auftreten eines Gerbert und Fulbert die freien Künste im Frankenlande noch so sehr sollten darniedergelegen sein;[9]) und andere Zeitgenossen sprechen,

[1]) Ein halbes Jahrhundert hat er, wenige Unterbrechungen ausgenommen, darin ausgehalten; vgl. hist. lit. VII. 54.

[2]) „Nec inveniebatur aliquis, qui cum eodem magistro de tanti mysterio sacramenti disputare praesumeret, tum quia magister ille (Bereng.) in quaestionum conflictu nimis erat exercitatus, tum" . . . act. S. S. Julii t. IV. p. 479, vita S. Brunonis Segn.

[3]) Drogo an Bereng., Sudend. p. 200; „per suos dulces sermones" habe Bereng. die Jugend verführt, sagt Guitm. l. c.

[4]) Chron. Sithiense, Bouquet XI 382 nennt ihn geradezu „homo sanctus"; „sancte frater" redet ihn Adelmann an; Hugo von Langres: „in cunctis aliis reverendissimus", bibl. Lug. XVIII. 418 A.

[5]) Durand, P. IX., bibl. m. Lug. XVIII. 437 B.

[6]) Ep. Goz. ad Valch.. Bouquet XI. 500. 501.

[7]) p. 441 bibl. m. L. XVIII., ihm folgt ganz Höfler, Gesch. d. Päpste II. 85.

[8]) De Roye p. 16.

[9]) Herm. Reuter, Gesch. der rel. Aufkl. I. 85 ff.

wenn sie gleich den Ketzer Berengar verabscheuen, in den ehrendsten und anerkennendsten Worten vom Gelehrten.[1]) Allerdings hielt der Scholastikus sich auch jetzt nicht in den althergebrachten Bahnen, er verwarf die üblichen grammatikalischen Autoritäten, führte in seiner Schule einen neuen Accent ein[2]) und gab von der gewöhnlichen Auffassung abweichende Erklärungen des Psalteriums, des hl. Apostels Paulus und der Apokalypse;[3]) doch all dies war eher geeignet, den Ruhm seiner Gelehrsamkeit zu steigern als zu schmälern. Mit einem Gerbert von Aurillac, Albert d. Gr. und andern teilte er die Ehre, als Zauberer verschrien zu werden.[4]) Einige seiner Schüler erreichten hohe kirchliche Ehrenstellen; so ward Eusebius Bruno 1047 Bischof von Angers,[5]) Hildebert erst Bischof von Mans, dann Metropolit von Tours;[6]) auch Bruno, der Stifter des Karthäuserordens, soll zu seinen Füßen gesessen

---

[1]) Ascelin schreibt (Dachery, opp. Lanf. p. 25): „praeclarum illud ingenium quod tibi Deus concessit . . . o Deus, ubi est illa vivacitas, illa subtilitas, illa prudentia, quibus affatim pollere solebas . . . . te tantae prudentiae virum"; Hugo von Langres: „virorum acutissime", l. c. 417 E; hist. Franc. fragm. Bouquet XI. 161: „Berengarius cujus tunc nomen inter sectatores divinae philosophiae celeberrimum habebatur"; „Berengarius tam famosus Magister". sagt Chron. Willelmi Godelli, Bouq. XI. 284; vgl. chron. Tur. Bouq. XII. 461; Wolphelm, b. Mabillon, acta SS. S. VI, P. II. p. 681.

[2]) Ep. Adelm. ad Ber.: „Ajunt te novitatum captatorem, veteres accusare atque probatissimos scriptores exauctorare, adeo ut Priscianum, Donatum, Boëtium prorsus contemnas, multaque eorum dicta, quae eruditorum omnium usu comprobante ad nos usque demanarunt, opposita auctoritate evertere coneris . . . . Juvenes quosdam qui ad nos descenderant, in claustris suis a praelatis eorum regulariter pulsatos esse, eo quod in lectionibus ecclesiasticis accentus tuos insolentes usurparunt auresque fratrum aliter imbutas, inusitatis quorundam verborum prolatione offenderent." Vgl. Neander, K.-G. IV, 331.

[3]) Ep. Goz. ad Valch., Bouq. XI. 501.

[4]) Chron. Alberic. Trium. Font., Bouq. XI. 354; de Roye 17—20.

[5]) Vgl. über ihn: hist. lit. VIII. 99.

[6]) Hebert-Duperron, de vener. Hildeb. vit. et script. p. 11. — Hist. lit. XI 251 bezweifelt zwar, daß Hildebert je Berengar's Schüler gewesen sei, doch hist. lit. VII. 64 wird es ausdrücklich zugestanden; vgl. Maan, eccl. Turon p. 103; Wilh. v. Malm. l. III. p. 113.

haben.[1]) Berengar ahmte ganz das Beiſpiel ſeines Lehrers Fulbert nach, von ihm ſchien er auch das pädagogiſche Talent überkommen zu haben, gleich ihm wußte er die Herzen ſeiner Zöglinge zu gewinnen und dauernd an ſich zu feſſeln. Auch nachdem er von der Kirche oftmals verdammt worden war, ließ Hildebert ſich nicht abhalten, das Lob ſeines Meiſters in den überſchwänglichſten Verſen zu ſingen;[2]) Balderich von Dôle preiſt den Glanz und Ruhm ſeiner Schule[3]), der mächtige Graf Gaufried Martell, der Gebieter über Anjou, Touraine, Maine, Poitou, Bourdeaux und Saintonge, der Schrecken ſeiner Nachbarn und ſelbſt ſeines Königs, war des Gelehrten eifriger Beſchützer und Gönner.[4]) Hubert, Biſchof von Angers, bekleidete den Scholaſtikus mit dem Ehrenamte eines Archidiakons und Schatzmeiſters am Dome St. Moriz zu Angers.[5]) Das getreueſte Bild jedoch von Berengar's Wirkſamkeit um dieſe Zeit entwirft ein gewiſſer Drogo

---

[1]) Buläus, I. 467, und Mabillon, l. c. n. 12, beſtreiten dieſe Nachricht, act. S. S. VI. Oct. n. 66. treten aber entſchieden dafür ein.

[2]) de Roye p. 82—84.

[3]) de Roye p. 15. 16:

Tota Latinorum facundia marcida floret,
Dum Berengario Turoni viguere Magistro
— — — — — — — — — — — — — —
Censeo famosis te vatibus aequiparandum,
Quamvis praeniteas re fama vatibus ipsis
Nec tu dissideas a commoditate Maronis;

hist. lit. VII. p. 52. 53; Launoi, de schol. celebr. l. c.

[4]) Sudendorf, p. 69—87; 101. 129.

[5]) Bulaeus, I., 407; de Roye p. 21 nehmen an, Berengar habe nach ſeiner Erhebung zum Archidiakon Tours verlaſſen, die Würden, die er hier bekleidete, aufgegeben und nun in Angers ſeinen Aufenthalt genommen. Allerdings beſtimmte eine Synode zu Angers 1060: „ut nonnisi in unius civitatis ecclesiis quisquam amodo aliquod clericale officium accipiat"; allein das ſcheint in der Praxis nicht ſo ſtreng genommen worden zu ſein. Mabillon, l. c. n. 12 führt eine Urkunde aus dem Jahre 1040 an, worin Berengar bereits Archidiakon von Angers genannt wird; dasſelbe geſchieht: ep. Euseb., Sudend. p. 204; ep. Bereng. ad St., Sudend. p. 224; ep. ad Greg. VII., Sudend. p. 231; Durand. lib. de corp. et sang. D., P. IX, opp. Lanf. p. 360; Lanf., cap. II. Als Canonikus zu Tours aber bezeichnet Berengar ſich ſelbſt: de s. coena p. 46; 47; 42; bei Jaffé, Monum. Gregor. p. 353 heißt es: „Jusiurandum Berengarii Turonensis presbyteri" (1079); bei Bouquet XII. 459 (Narratio controversiae inter. capit. S. Mart. Tur. et Radulphum

aus Paris, der bei ihm auf Besuch gewesen war und nun nach seiner Heimkehr die empfangenen Eindrücke brieflich zu schildern sich gedrungen fühlte.[1] „Welch große Bewunderung ich vor Deinem unermüdlichen Fleiße in Erforschung der hl. Schriften, vor Deiner Geschicklichkeit und einnehmenden Beredtsamkeit in Erklärung derselben hege — hätte ich Dir dies in Deiner Gegenwart ausgesprochen, so würde ich als ein Schmeichler gelten. Damit es aber, wenn ich sogar fern von Dir von Deinem Lobe schweige, nicht den Anschein gewinne, als habe ich von Dir nur eine gewöhnliche Meinung, so beschloß ich, Dir meine Ansicht schriftlich mitzuteilen, da Du in meinen Augen einen ausgezeichneten, ja den höchsten Rang einnimmst. Ich finde niemanden, mit dem ich Dich vergleichen könnte. Denn trotzdem Du soviel in Anspruch genommen bist mit Besorgung Deiner Geschäfte, mit Erteilung von Ratschlägen an alle, die zu Dir ihre Zuflucht nehmen, trotzdem Du eben erst das Jugendalter überschritten hast, trotz der vielen Entbehrungen, die Du Deinem Körper auferlegst, lässest Du Dich nicht abhalten vom Studium der hl. Schrift, damit Du diese nicht etwa gar nicht oder irrig verstehest. Wen sollten ferner nicht Deine außerordentlichen Kenntnisse in der Arzneikunde in Erstaunen setzen,[2] worin Du selbst Aerzte von Profession übertriffst?" Drogo schließt mit dem Ausdrucke des Bedauerns, daß Berengar die ihm gebührende Anerkennung noch nicht gefunden habe, und mit der Versicherung, das Seine beitragen zu wollen, den Ruhm desselben bei Hoch und Nieder zu verbreiten.

Etwa derselben Zeit, wie Drogo's Brief an Berengar gehört auch das Schreiben an, welches letzterer auf Bitten einiger Ere-

---

archiep.): „Berengarius Scholae magister". Vgl. Schwabe, p. 9 not. 3.; hist. lit. VII. 58; VIII. 200; Launoi, cap. V. 33. Der Dom zu Angers besaß drei Archidiaconate, hist. lit. VIII. 33; über deren Einträglichkeit vgl. Schwabe l. c.

[1] Drogo an Berengar, Sudendorf p. 200; 88. 89. Abfassungszeit c. 1040.

[2] Durch diesen Passus ließ sich Delarc, Revue des questions historiques XX. 119 zur unglücklichen Hypothese verleiten, Berengar habe anfänglich als Lehrer zu Tours einen so schlechten Erfolg gehabt, daß er Tours verlassen und sich dem Studium der Medicin gewidmet habe. Daß dieses Fach schon in der Schule eines Gerbert und Fulbert betrieben wurde, scheint diesem Gelehrten entgangen zu sein.

miten an dieſelben richtete:[1]) „Man findet auch ſonſt Beiſpiele, daß Mönchsgeſellſchaften berühmte, einſichtsvolle und heilige Männer um ſolche Zuſchriften bitten oder ſie auch ungebeten von ihnen erhalten; beide Teile wollten ſich damit ehren. Es geſchah insbeſondere, wenn dergleichen Männer Beſuche in Klöſtern abgeſtattet hatten. Solche Briefe wurden ſorgfältig aufbewahrt, auch wohl wieder vorgeleſen."[2]) Berengar ſcheut ſich faſt, dieſe Bitte zu erfüllen, aus Ehrfurcht vor dem Stand der Eremiten. Doch wie jeder, ſo habe auch der Beruf der Einſiedler ſeine eigenen Verſuchungen. Sie ſeien vor dem Getriebe der Welt in die Wüſte geflüchtet; aber der Feind folge ihnen. Keinen Ort gebe es ſo tief unter der Erde, ſo hoch über ihr, ſo waldentlegen, ſo meerumſchloſſen, wohin die Sünde nicht Zutritt fände. Es weilt der Eremit in einſamer Zelle, aber vor der Thüre wacht, mit ſchmeichelnder Stimme Einlaß begehrend, die Sünde. Ich, ſpricht ſie, bin Deine Geliebte, mit der Du in der Welt buhlteſt, wie ich mit Dir war bei Tiſche, mit Dir ſchlief auf Deinem Lager, ohne die Du nichts thateſt. Wie konnteſt Du es wagen, mich verlaſſen zu wollen? Ich bin Dir auf dem Fuße gefolgt und Du glaubſt, ohne mich in Deiner Zelle verborgen zu bleiben? Ich war bei Dir in der Welt, als Du Fleiſch aßeſt, Wein trankeſt; ich werde mit Dir ſein in der Wüſte, wo Du nur von Waſſer und Brod Dich nährſt. Nicht blos Purpur und Seide iſt in der Hölle, auch die Mönchskutte iſt dort zu finden. Du, Einſiedler, haſt etwas von dem Meinen. Die Natur des Fleiſches, das Du an Dir trägſt, iſt meine Schweſter, mit mir gezeugt, mit mir aufgewachſen.

---

[1]) Epistola Berengarii ad quosdam eremitas, abgedr. bei Martène et Durand, thes. n. anecd. t. I. p. 191 s; Vgl. Stäudlin p. 14. 15; Neander p. 331.

[2]) Stäudlin, Archiv p. 14.— Delarc, l. c., les origines de l'hérésie de Bérenger, ſagt von dieſem Schreiben: „Les exhortations que Bérenger leur adresse sont absolument irréprochables au point de vue de l'orthodoxe; on croirait entendre un Père de l'église et non un futur hérétique."

Lehmann p. 8. dagegen findet: „Hoc scriptum magni nobis est momenti, quia ex eo intelligimus, literarum studium christianae ejus pietati nihil obtrectasse; potius pericula vitae eremitarum diiudicans ingenue repugnat falsum pretium quod vitae tribuebatur asceticae. Praeclarissime vero elucet ex hac epistola magna auctoris eruditio dogmatica et vis quam Augustini doctrina, praecipue de gratia, in Berengarium habuerit."

Solange das Fleisch Fleisch ist, solange werde ich in Deinem Fleische sein. Siegst Du über das Fleisch durch Enthaltsamkeit, so wirst Du hochmütig, siehe es ist die Sünde da. Wirst Du vom Fleische überwunden, so daß Du der Lust unterliegst, es ist die Sünde da. Vielleicht hast Du keine von den menschlichen Sünden, ich meine solche, die von der Sinnlichkeit ausgehen, so hüte Dich vor den teuflischen Sünden. Der Hochmut ist eine den bösen Geistern und den Einsiedlern gemeinsame Sünde."[1]) Als Mittel gegen solche Versuchungen empfiehlt nun Berengar unablässiges Gebet, Anrufen der göttlichen Gnade und Vertrauen auf sie allein. Nicht wie der Häretiker Julian (Pelagius) die Jungfrau Demetrias, ermahne er sie zum Vertrauen auf die eigenen Kräfte. Darin beruhe die Grundlage des christlichen Kampfes, daß jeder seine Schwachheit erkennt und nur auf die Gnade sich stützend, von seinen eigenen Kräften nichts als Böses erwartet. „Die Gnade aber ruft den Kämpfenden zu: Fliehet aus der Mitte Babylons und rettet eure Seelen! Darin unterscheiden sich die Kämpfe der Welt von Gottes Kämpfen, daß in ersteren fliehen getadelt, in letzteren gelobt wird. Wohl kann niemand vor der Versuchung selbst sich bewahren, denn wo kein Kampf, da ist kein Sieg und keine Krone. Aber vor der Einwilligung in die Versuchung kann man sich in acht nehmen und so wird auch die böse That vermieden. Rettet eure Seelen! Wir haben unsre Seelen gerettet in der Taufe, später haben wir sie verloren; retten wir sie wieder in der Taufe der Buße! Daß die Seelen (in der Taufe) gerettet werden, ist Sache der Gnade; daß sie (in der Buße) wiedergerettet werden, ist Sache der Gnade und der eigenen Bemühung. Die Gnade bietet sich uns an, aber sie will, daß wir hinzutreten; Gott hilft uns, aber wir müssen mitwirken. Um eure Seelen zu retten und Gott in euerm Heilsgeschäfte zu unterstützen, seid ihr in die Wüste gekommen. Das Kommen in die Wüste ist ein Fortschritt, aber in der Wüste nicht entsprechend leben, ist ein Rückschritt. Mit dem Herrn habt ihr das Kreuz bestiegen, sehet zu, daß ihr nicht mit dem linken Schächer vom Kreuze herabsteigt! Gut ist es, mit dem Herrn gekreuzigt werden, das beste, im Herrn vollenden. Am Kreuze sind viele, aber nicht für Christus. Sie

[1]) Vgl. Neander IV. 332.

sind am Kreuze, aber sie steigen vom Kreuze in die Hölle hinab. Arbeitet, aber um Christi willen! Widmet dem euer Dasein, von dem ihr es empfangen habt, und der deshalb befiehlt, um belohnen zu können!" Mit einer Aufforderung zur innigsten Vereinigung mit Gott und zum Verlassen alles dessen, was nicht eins ist mit ihm, schließt das Schreiben.

So groß war das Vertrauen, das dem Gelehrten von allen Seiten entgegengebracht wurde, daß man ihn selbst zum Schiedsrichter auswählte. Zwischen einem Bischof und dessen Klerikern waren Mißhelligkeiten ausgebrochen; Joscelin von Partenai, Schatzmeister der Kirche St. Hilarius zu Poitiers, später Erzbischof von Bourdeaux, wandte sich nun an Berengar behufs Beilegung derselben. Der Scholastikus erklärte,[1]) es scheine ihm auf beiden Seiten Recht und Unrecht zu liegen, es empfehle sich also für den Bischof Nachsicht gegen die Untergebenen, für letztere aber willige Unterwürfigkeit gegen den Vorgesetzten. Bemerkenswert ist der Schlußsatz des Briefes: „Caeterum, quod excommunicavit diaconum suum propter ductam uxorem, contra canones fecisse videtur mihi." Daraus erhellt, daß unser Schreiben einer Zeit angehört, wo der Cölibat der Diakonen in Frankreich noch nicht vollständig durchgeführt war.[2])

Auch die Gunst seines Königs, Heinrich's I. von Frankreich,[3]) der zugleich Abt der St. Martinskirche zu Tours war[4]) hatte

---

[1]) Sudendorf p. 200. 201; 89—92; Martène et Durand, t. I p. 195; cfr. Neander IV. 333; Stäudlin, Archiv 15.

[2]) Vgl. Stäudlin l. c. Delarc l. c. p. 120. 121 will aus dieser Stelle den Schluß ziehen, als habe Berengar auch in diesem Punkte im Widerspruche mit der Kirche gestanden; allein ohne genügenden Beweis sollte man im Verketzern anderer doch nicht so voreilig sein.

Uebrigens hat Martène nach „. . . videtur mihi" den Zusatz: „nisi forte cogente pertinacia ipsius", der jedoch im MS. Sudendorf's fehlt und wohl eine Zuthat späterer Hand ist; vgl. Sudend. p. 92.

[3]) Vgl. Sudendorf p. 173.

[4]) Berengar nennt sich selbst „clericus ecclesiae suae (d. h. des Königs), ep. ad Richard., Sudend. VII del. 211, vom König aber sagt er: „rex Franciae. ecclesiae cuius eram clericus, abas" (de s. c. Vischer p. 42); er rechnet sich zum grex des Königs (p. 47 ibid). cfr. Thomassinus, vet. et nov. eccles. discipl. circ. benef, P. I lib. III, Cap. LXIV, p. 648 „reges ipsi quandoque pro canonicis dicti sunt abbates, ut jam ostensum in ecclesia b. Martini Turonensis"; ibid. IV: Scripsit. archiepisc. Turonensis ad

Berengar sich zu erwerben gewußt und zwar durch Vermittlung des Bischofs Frolland zu Senlis. Von schwerer Krankheit an den Rand des Grabes gebracht, wandte sich dieser Kirchenfürst an den ihm befreundeten Scholastikus und flehte ihn in einem Schreiben[1]) um sein fürbittendes Gebet bei Gott an.

Er nennt ihn darin, dem Gebrauche damaliger Zeit entgegen (cfr. hist. lit. VIII p. 17), seinen „Herrn und Bruder Berengar", seinen „liebsten Herrn", der Bischof den Cleriker! „Sollte ich nun", schreibt Frolland, „das Unglück haben, daß weder ich zu Dir, noch Du zu mir kommen kannst, und ich vom Tode hinweggerafft werden, so empfehle ich Dir meine Seele: sende für sie zur himmlischen Kurie Deine Gebete als Boten empor, bitte die Fürsten der Erzengel und der Apostel und die übrigen Bewohner des himmlischen Hofes, die näher dem Thron des großen Königes stehen, damit sie ihre Fürbitte für mich einlegen, auf daß er meine sündige Seele befreien lasse aus des Todes Kerker. Wende Du Dich selbst mit Deinem Gebete, wie Du es für andere zu thun pflegst, an den gütigen und barmherzigen König und

---

Ludovicum VII Regem, tamquam abbatem S. Martini Ecclesiae"; s. Stäudlin p. 4. 5; Hefele, Conc.-G. IV. 747 Not. 2; falsch Lessing, sämmtl. Werke, herausgeg. v. Lachmann, VIII. p. 387.

[1]) Gedruckt bei Dachery, Spicileg. II. 509. Als Abfassungszeit wird hier das Jahr 1050 angenommen, andere, wie Bulaeus und Oudin verlegen ihn in's Jahr 1051, Gfrörer (K.-G. IV. 1 p. 509 N. 1) in's Jahr 1052, Sudend. p. 24. 25 in's Jahr 1054 nach dem Concile von Tours. Letzterer stützt sich hiebei auf den Umstand, „Frolland sage im Briefe, daß er ihm (Ber.) ganz sicher die Gunst des Königs wieder erworben habe, welches doch gewiß nicht unmittelbar vor (und nach) dem Concile zu Paris geschehen sein konnte." Allein von einer Wiederverschaffung der königlichen Gunst ist im Briefe keine Rede; es heißt nur: volo Fraternitas tua noverit, quod multum firmiter adquisivi tibi gratiam Domini mei Regis. Es möchte der Brief vielmehr einer Zeit angehören, da Berengar's Lehre noch nicht Gegenstand öffentlicher Diskussion geworden war, was schon deshalb angenommen werden darf, weil im Schreiben der durch Berengar angeregten Unruhen auch nicht mit einer Silbe gedacht wird; wenn der Brief nach 1050 fällt, wie — Frolland sollte auch nicht ein Wort des Bedauerns über die dem Freunde bereiteten Verfolgungen gehabt haben? Gerade auf die hier gegebene Versicherung königlicher Gunst bauend, mochte ferner Berengar 1050 vor seiner Abreise nach Vercelli den Besuch beim Könige gewagt haben. — Ueber Frolland vgl. hist. lit. VIII. p. 17.

beschwöre ihn inständig, daß er mir gnädig sein möge. Den Abt R. und die anderen Herrn und Brüder, deren Bekanntschaft mir Deine Liebe verschafft hat, grüße von mir und bitte, daß sie meiner im Gebete gedenken. Thue mir zu wissen, was Dir gefällig ist. Auch möchte ich Dir bekannt geben, daß ich Dir die Gunst des Königs, meines Herrn, ganz fest erworben habe. Lebe wohl! . . ."

Erstes Auftreten der Häresie Berengar's.

Sicher würde Berengar bei dem glänzenden Rufe, dessen er sich erfreute, im Laufe der Jahre sich den Weg zu den höchsten kirchlichen Ehrenstellen gebahnt haben, hätten sich nicht allmählig Gerüchte verbreitet, die ihn in den Augen seiner glaubenstreuen Zeitgenossen auf's ärgste kompromittieren mußten. Bis nach Lüttich, woselbst Adelmann Scholastikus war, hatte sich nämlich die Kunde verbreitet,[1]) daß Berengar „sich von der Einheit mit der heiligen Mutter, der Kirche, losgerissen habe und vom Leibe und Blute des Herrn, das täglich auf der ganzen Erde auf dem heiligen Altare geopfert werde, anders denke, als der heilige Glaube lehre, nämlich es sei, um mich ihrer Worte zu bedienen, nicht der wahre Leib Christi noch sein wahres Blut, sondern eine gewisse Figur oder Ähnlichkeit." Daraufhin schrieb nun Adelmann an seinen ehemaligen Mitschüler einen Brief[2]), um dessen Besorgung er dessen vertrauten Freund, den Primicerius Paulinus von Metz anging. Er erhielt jedoch keine Antwort; wohl aber stellte sich zwei Jahre später beim Lütticher Scholastikus „ein Bruder G." ein mit einem Gruße von Berengar. Adelmann jauchzte auf vor Freude[3]) und benützte nun diese Gelegenheit, in einem herzlichen Schreiben[4]) voll treuer, um des Freundes Seelenheil besorgter

---

[1]) Adelm. ep. ad Bereng., bibl. m. Lugd. XVIII. 438.

[2]) Dieser erste Brief Adelmann's an Berengar ist nicht mehr erhalten.

[3]) „Obstupui prae gaudio", l. c.

[4]) Sigebert, b. Fabric. p. 111, Cap. 153, kennt und erwähnt beide Schreiben Adelmann's. Vom zweiten gab C. A. Schmid 1770 einen bereicherten Text heraus, der mir aber leider nicht zu Gebote stand; ich konnte nur den in bibl. m. Lugd. XVIII. 438—440 unvollständig gebotenen Text benützen.

Liebe Berengar zu ermahnen, von dem eingeschlagenen Wege zurückzutreten. Er nennt ihn seinen Milchbruder, erinnert ihn an das süßeste Zusammensein auf der Akademie zu Chartres unter jenem verehrungswürdigen Socrates, „dessen Umgang sie sich mehr rühmen dürften als einst Plato, der der Natur dankte, daß sie ihn in den Tagen seines Socrates als Menschen und nicht als Tier geboren habe". Bei der Barmherzigkeit Gottes, beim süßesten Andenken Fulbert's beschwört er den Collegen, den katholischen Frieden zu lieben und den von den Vorfahren so wohlgeordneten christlichen Staat nicht zu verwirren. Soviele Tausende von Märtyrern hätten für diesen wider Götzendienst und Teufelsherrschaft in tapferm Streite gesiegt, die heiligen Lehrer aber hätten durch den Strom ihrer Beredsamkeit die Bürgerkriege von Seiten der Häretiker abgewehrt und diese civitas christiana ringsum so befestigt, daß kein neuer Feind sich wider sie erheben kann, ohne sofort von tausend Wurfspießen bedeckt zu werden. Beschämt und unterlegen sind bisher alle Feinde der Kirche. „Wo sind die Manichäer? Wo die Arianer? Wohin ist jene ganze Sippe verworfenster Bürger gekommen? Vermodert ist selbst ihr Gedächtnis. Dagegen Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und die andern Unterdrücker solcher Bestien leben in Ehren. Ihnen in irgend zu widerstreiten, wäre die äußerste Thorheit."

Adelmanns liebevolle Ermahnungen verfehlten ihres Eindrucks auf Berengar: erst nach Jahren beantwortete letzterer den besprochenen Brief, „nicht erkennend die wohlmeinende Absicht des tadelnden Freundes, sondern auf seiner Ansicht beharrend."[1] Auch von dieser Gegenschrift[2] sind nur mehr Bruchstücke vorhanden, die für das Verständnis der berengarischen Häresie nicht ohne Bedeutung sind.

Noch ein anderer Mitschüler Berengar's erlangte Kenntnis von dessen Sonderlehre, nämlich Hugo, Bischof von Langres. Dieser hatte mit dem Scholastikus eine Unterredung gehabt,[3]

---

[1]) Sigebert, bei Fabric. p. 112, cap. 154; cf. Trithemius, Catal. Script. LXIII.

[2]) Berengarius in purgatoria epistola contra Almannum, nach Sudend. (p. 23. 24) geschrieben zwischen 1051—57, gedruckt bei Martène, thes. IV. 109.

[3]) „Sicut mecum in tuo discubio contulisti. Expertus loquor, audissi contingit, nam non crederem" sagt Hugo am Schlusse seines Traktates.

worin derſelbe ſeine Anſicht über die heilige Euchariſtie darlegte. Darauf widmete nun der Biſchof dem Gelehrten eine Abhandlung[1], „über den Leib und das Blut des Herrn", worin er ihm mit der größten Hochachtung begegnet[2] und nur das zu tadeln weiß, „daß Berengar mit andern Augen, als denen der Menge das heilige Abendmahl betrachten wolle."[3] Dieſe Schrift ließ Berengar, ſoviel wir wiſſen, ganz unbeachtet, vielleicht deßhalb, weil Hugo ſeine Lehre und biſchöfliche Würde durch Laſter ſchändete, die ſeine Abſetzung auf der Synode zu Reims, 1049, herbeiführten.[4]

Vorzugsweiſe[5] aus dieſen beiden Schriften Adelmann's und Hugo's von Langres nun glaubte man früher[6], vor Auffindung des berengariſchen Buches de sacra coena, und glauben auch nach derſelben heute noch die meiſten Gelehrten[7] beiläufig die Zeit beſtimmen zu können, wann Berengar's Häreſie zuerſt in die Oeffentlichkeit getreten ſei. Wiſſen wir ja doch von Adelmann einerſeits, daß er den noch erhaltenen zweiten Brief noch als Scholaſtikus zu Lüttich verfaßt habe[8], und andrerſeits galt als ausgemacht,[9] daß er 1048 Biſchof von Breſcia geworden ſei; es würde ſich alſo daraus ergeben, daß ſein erſter Brief ſchon

---

[1] Bibl. m. Lugd. XVIII. 417. Dachery, opp Lanf., append. p. 68.

[2] „In quibusdam reverendissimus sacerdos." „virorum acutissime," „o in cunctis aliis reverendissime vir" wird Berengar angeredet, l. c. p. 417. 418.

[3] „Quod extra communes oculos de hujusmodi videas." l. c.

[4] Die Anklage gegen ihn bei Sudendorf, p. 234. 235 Vgl. Höfler, d. deutſchen Päpſte, II., 49. hist. lit. VII. 439.

[5] Mabillon. Anal., t. II., Observationes de multipl Berengarii damnat. p. 477 s.: Stäudlin, p 18. berufen ſich auf den Brief Gozechin's an Walcher, aus dem gleichfalls erhellen ſoll, daß die berengariſche Häreſie ſchon vor 1050 ſich verbreitet habe Vgl. dagegen Schwabe, p. 23 ff.

[6] ſo Pagi, Crit. ad annal Baron., ad ann. 1045, p. 168. (Baronius läßt B. Irrlehre ſchon 1035 auftreten); de Roye p. 25; hist. lit VIII. p. 197 ff: Nat. Alex, tom. XIV diss I.; Mabillon, act. SS S. VI. P. II. n. 13. Galeardus, S. Gaudentii Serm., p. 249 s., u. a.

[7] ſo Stäudlin, p. 16 ff; Döllinger, Lehrb. d. K.-G., I. B. p. 412; Sudendorf p. 100; Hefele, Conc.-G., IV. 741 ff.; Jakobi, Herzog's Realencykl. II. 305 ff.; Briſchar, K.-L., 2. Aufl., 393.

[8] „Teutonicas aures, inter quas diu peregrinor." ep. Adelm., l. c p 438.

[9] Vgl. Paulus Galeardus, l. c.

1046 geschrieben, daß also um diese Zeit die Nachricht von Berengar's Häresie schon bis Lüttich gedrungen sei. Von Hugo von Langres aber steht fest, daß er seinen Traktat noch als Bischof[1]) und zwar vor der Reimser Synode verfaßt habe, da er schon Ende 1050 starb und von der Reimser Synode bis zu seinem Tode in der Begleitung des Papstes und in Südfrankreich sich aufhielt, während Berengar zu dieser Zeit teils in der Normandie, teils in der Gefangenschaft des Königs sich befand;[2]) die Unterredung beider Männer, die, wie oben ersichtlich, der Abfassung des Traktates vorherging, muß also vor dem Oktober 1049 stattgefunden, Berengar also schon damals seine Lehre ausgesprochen haben.

Dagegen bestreitet nun Berengar in seinem Buche de s. coena ganz entschieden, daß vor der Synode zu Vercelli jemand seine Ansicht über das heilige Abendmahl habe darlegen können, weil er sich damals selbst noch nicht klar darüber gewesen sei;[3]) erst durch den Brief, den er an Lanfranc gerichtet und den dieser an den Papst verraten habe, sei er in den Verdacht der Häresie geraten.[4]) Lessing[5]) und Schwabe[6]) halten an dieser Darstellung Berengars durchaus fest und nehmen an, die Häresie des Scholastikus sei vor 1050 noch völlig unbekannt gewesen, einzig auf den kurzen Brief an Lanfranc gründe sich die Anklage auf Ketzerei, die auf der Ostersynode zu Rom 1050 zum erstenmale erhoben worden.[7]) Zugleich ist Schwabe bemüht, die Thatsachen, auf Grund deren man das Auftreten der Berengarischen Häresie schon vor 1050 anzusetzen pflegt, zu entkräften.[8]) In Bezug auf den Brief Adelmann's weist er darauf hin, daß, wie Steindorff aus den Annales Altahenses und andern Urkunden zeigt,[9]) Adelmann erst 1057 Bischof von Brescia geworden sein kann, daß demnach

---

[1]) „Hugo Lingonensis, episcoporum minimus" beginnt er.
[2]) Vgl. Schwabe, l. c. p. 26. 27.
[3]) De s. c. p. 44.
[4]) l. c. p. 36.
[5]) Ges. Werke, b. Lachmann VIII. 361 ff.
[6]) l. c. p. 19 ff.
[7]) So insbesondere Schwabe p. 29. 30.
[8]) p. 21 ff.
[9]) Steindorff, Jahrb. d. d. Reiches unter Heinrich III. II B. p. 299 N. 5.

auch seine beiden Schreiben an Berengar nicht schon 1046 resp. 1048, vielmehr erst 1053—1057 geschrieben seien. Hinsichtlich Hugo's von Langres gibt Schwabe zwar zu, daß, wenn dieser wirklich der Verfasser des ihm beigelegten Traktates ist, daraus allerdings folgen würde, daß Berengar schon vor Oktober 1049 seine Abendmahlslehre mit aller Bestimmtheit ausgesprochen habe. Allein eben, daß dieser Hugo Autor gedachten Aufsatzes sei, bestreitet Schwabe; er führt aus, es habe im 11. Jahrhundert zwei Bischöfe von Langres mit dem Namen Hugo gegeben; der eine war der 1049 abgesetzte, verweltlichte und genußsüchtige; der andere, namens Raynard Hugo, doch auch Hugo allein, war 1065—85 Bischof, entschieden hildebrandisch gesinnt und auch sonst als Schriftsteller bekannt; es liege psychologisch nahe, daß unser Traktat, der unzweifelhaft von einem belesenen und dialektisch wohlgeschulten Theologen herrühre, von dem letztern Hugo geschrieben worden sei.

Dagegen ist zu bemerken: Wenn Berengar in seinem c. 1063—69 geschriebenen Buche d. s. coena behauptet, zur Zeit des Verceller Concils habe noch niemand seine Abendmahlslehre darlegen können, weil er damals selbst noch nicht ganz im Reinen gewesen sei, so ist auf diese Worte Berengar's kein zu großes Gewicht zu legen. Denn einerseits hätte Berengar, wenn er seiner Sache über das Abendmahl nicht sicher war, dem Lanfranc gewiß keine Disputation angeboten und sich so der Gefahr ausgesetzt, sich öffentlich zu blamieren und seinen Gelehrtenruf einzubüßen; ferner erhellt doch aus seinem zur Zeit des Verceller Concils geschriebenen Briefe an Ansfried unzweideutig, daß er sich damals seiner Sache so sicher als nur möglich gefühlt habe: Res enim, sagt er hier,[1]) eminet et est in evidenti omnino etc. Berengar's spätere Äußerung kann sich also nur auf die allseitige Ausbildung und Begründung seiner Lehre, nicht aber darauf beziehen, daß er sie überhaupt vor 1050 nicht vorgetragen hätte.

Was nun die Schreiben Adelmann's und Hugo's betrifft, so kann es einem Zweifel nicht unterliegen, daß sie vor dem Jahre 1050 verfaßt sind. Schwabe wird selbst gestehen müssen, daß die Gründe, auf welche hin er dem erstern Hugo den Traktat

---

[1]) Sudendorf, p. 209. 210.

über die heilige Eucharistie absprechen will, keineswegs nötigend sind; denn daraus, daß ein Mann lust- und genußsüchtig ist, folgt doch noch nicht, daß er nicht scharfsinnig und belesen sein könne; zudem ist zu bedenken, daß Hugo I. als Schüler Fulbert's erwähnt wird.[1])

Wenn ferner Adelmann erst 1053—57 gegen Berengar auftrat und wenn wirklich Raynard Hugo gedachten Aufsatz schrieb, wie will Schwabe es erklären, daß weder der eine noch der andere der gegen Berengar gehaltenen Concilien auch nur im entferntesten gedenkt? Hätte Adelmann 1053 seinen Studienfreund, nachdem dieser auf drei Synoden, zu Rom, Vercelli und Paris, als Häretiker verdammt worden war, wohl noch „sancte frater“[2]) genannt? Hiezu kommt, daß Hugo versichert, in einer Unterredung mit Berengar dessen Häresie kennen gelernt zu haben: audisse contingit, nam non crederem. Letztere Bemerkung war doch 1065 eine Unmöglichkeit! Ist es endlich denkbar, daß Raynard, dessen Opus doch vor 1065 nicht hätte entstehen können, weder der Synode zu Tours 1054, noch des für Berengar so bedeutungsvollen Concils von 1059 gedacht und den rückfälligen Ketzer mit so großer Hochachtung und Verehrung behandelt hätte? Vergleichen wir die Sprache, die die Polemiker gegen den Archidiakon von 1050 an ausnahmslos führen,[3]) mit dem Tone, der in Adelmann's und Hugo's Schriften herrscht, so drängt sich uns die Überzeugung auf, daß letztere einer Periode entstammen, da der Scholastikus kirchlich noch völlig unbeanstandet war, d. h., daß sie vor 1050 erschienen, daß also auch dieser schon vor 1050 mit seiner Irrlehre hervorgetreten sein muß.

Fragen wir nun, wie denn wohl Berengar zu seiner Häresie gekommen sein möge, so geben uns die Zeitgenossen verschiedene Auskunft. Die einen berichten,[4]) er habe die Wahrheit des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie deshalb geleugnet, um den

---

[1]) Hist. lit. VII. 438.

[2]) „Avertat Dominus a te, sancte frater, semitas tales,“ schreibt Adelmann, l. c. p. 438.

[3]) So Dietwin, Durand, Gozechin, Lanfranc, Wolphelm, Guitmund.

[4]) So Guitmund, bibl. m. Lugd. XVIII. 441; Durand, l. c. p. 420.

menſchlichen Leidenſchaften zu ſchmeicheln, damit diejenigen, welche ſündigen wollten, durch keine Ehrfurcht, keine Scheu vor der heiligen Communion abgeſchreckt würden — eine Nachricht, die wir beim hohen ſittlichen Ernſte, der den Scholaſtikus ſtets beſeelte, als unwürdige Verdächtigung entſchieden zurückzuweiſen haben. Andere Quellen erzählen,[1]) er ſei durch die Lektüre des Johannes Scotus vom Gifte der Irrlehre angeſteckt worden. In der That fand der Archidiakon im nordiſchen Gelehrten einen geiſtesverwandten Denker. Mit ihm teilte er die ſelbſtändige Behandlung der Glaubenslehren, die Wertſchätzung der Vernunft und Dialektik bei Unterſuchung der Wahrheit.[2]) Insbeſondere aber billigte er des Philoſophen Anſicht über das heilige Abendmahl[3]) und machte bald im Verkehre mit ſeinen Freunden und Schülern kein Hehl daraus, daß er in der Abendmahlsfrage, die ſeit dem 9. Jahrhundert das Intereſſe der Geiſter noch immer in hohem Grade beanſpruchte, entſchieden der Meinung des Scotus ſei, die Lehre des „einfältigen Corveiermönches Paſchaſius“[4]) mit ihrer rohen, kapernaitiſchen,[5]) Gottes unwürdigen[6]) Auffaſſung, mit ihren „abgeſchmackten Fabeleien“[7]) verwerfe, mochte er ſich auch über die allſeitige Begründung und Tragweite dieſer ſeiner Anſicht noch nicht recht im Reinen ſein.[8]) Es läßt ſich leicht denken, daß die zahlreichen Zuhörer die Anſchauungen ihres Meiſters bald in die Weite trugen; bis nach Deutſchland drang,

---

[1]) Hist. Franc. fragm., Bouquet XI. 160; chron. Turon., Bouquet XII. 461.

[2]) Vgl. Erig. lib. I. de div. nat. cap. 71 mit Berengar's ſpäter zu entwickelnder Lehre über dieſen Punkt.

[3]) Ep. ad. Lanfr., ſ. u.; ep. ad. Ascel., Dachery, opp. Lanfr., p. 24; ad. Rich., Sudendorf p. 211. 212.

[4]) Die „ineptia,“ „vecordia“ Paschasii Corbeiensis monachi kehrt in Berengar's Schriften immer wieder.

[5]) De s. coena p. 84. 174. 189.

[6]) De s. coena p. 96. 97.

[7]) De s. coena p. 37.

[8]) Treffend ſchreibt Stäudlin (Viſcher, de s. c. p. 2 N. 2): „Ceterum fieri sane potuit, ut de catholica (sententia) dubitaret, ut eam rejiceret, neque tamen ipse statim sententiam propriam ejusque notionem claram animo informatam haberet.“

wenn auch vermischt mit falschen Zuthaten [1]) das Gerücht von Berengar's Lehre. Man hat es auffallend gefunden, daß wenn diese schon vor 1050 in Frankreich bekannt war, der Gelehrte nicht auf dem im Okt. 1049 von Leo IX. zu Reims gefeierten Concile zur Rechenschaft gezogen wurde.[2]) Gewiß hatte der Papst schon als Bischof von Toul von der angeblichen Sonderlehre desselben Kunde erhalten; wenn er sich zu Reims gleichwohl nicht eingehender mit der Sache beschäftigte, so mochte dies seinen Grund darin haben, daß ein authentischer Beweis für die Schuld Berengar's noch nicht vorlag;[3]) auf ein bloßes unbestimmtes Gerücht hin aber konnte man bei seiner sonstigen allbekannten Trefflichkeit doch nicht gegen ihn einschreiten; man mußte sich also begnügen, gegen „die neuen in Gallien aufgetauchten Häretiker" überhaupt die Exkommunikation zu verhängen.[4]) Wenn endlich als Grund, warum Berengar mit seiner Häresie aufgetreten sei, Ehrgeiz und Eifersucht angegeben wird,[5]) so dürfte auch dies nicht ganz unbegründet sein.

Lanfranc.

Denn ein neues, glänzendes Gestirn war der literarischen Welt Galliens aufgegangen und drohte Ruhm und Ansehen Berengar's und seiner Schule zu überstrahlen. Es war dies Lanfranc,[6]) Mönch im Kloster Bec in der Normandie. Im Jahre 1005 zu

---

[1]) Vgl. den Brief Bischof Dietwin's, der ihn beschuldigte, auch über Taufe und Ehe irrig gelehrt zu haben. Näheres s. u.

[2]) So Boulaus, I. 419; Lessing, l. c. p. 366; Stäudlin, p. 25.

[3]) Noch auf der Synode zu Tours 1054 gestehen die Bischöfe nur auf Grund eines Gerüchtes den Vorwurf der Häresie gegen Berengar zu erheben, de s. c. p. 51.

[4]) Wenn unter diesen Häretikern nicht vielleicht die Neu-Manichäer verstanden sein wollen, die sich damals über ganz Frankreich und Deutschland verzweigten; vgl. Bouquet, XI. 523; Mabillon. act. SS. S. VI P. II. n. 14; Delarc, l. c. p. 129.

[5]) Guitmund, l. c. p. 441; Eusebius Bruno, de Roye p. 48. Vgl. Reuter, Gesch. d. rel. Aufkl., I. 126; Ampère, hist. lit. III. 352; Schwabe, p. 12.

[6]) cf. Milo Crispinus, vita S. Lanfranci, Dachery p. 1 seq.; chron. Beccense, l. c. append. p. 2 seq.; vita Herluini, ib. p. 36; hist. lit. VIII. p. 260; Möhler, gesammelte Schriften, p. 39 ff.; Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon VI. 342 ff.; Herzog's Realencyclop. VIII. 398 ff.; M. A. Charma,

Pavia als Sohn eines Municipalbeamten geboren, hatte er in seiner Jugend eine sehr sorgfältige Erziehung genossen und sich besonders in der Dialektik und Jurisprudenz tüchtige Kenntnisse angeeignet.[1]) Nachdem er in seiner Vaterstadt eine Zeit lang als Lehrer und Sachwalter thätig gewesen war, verließ er seine Heimat und wandte sich der Normandie zu, wo er zu Avranches eine Schule errichtete. Aber schon im Jahre 1042 erblicken wir ihn als Mönch, 1045 als Prior in dem von Abt Herluin neugegründeten, armen Kloster Bec. Auch hier nahm er seine Lehrthätigkeit wieder auf und zwar mit so ausgezeichnetem Erfolge, daß sein Name bald in ganz Europa bekannt war und zahlreiche Schüler aus allen Ländern ihm zueilten.[2]) Zu ihnen gehörten: Anselm von Lucca, später Papst Alexander II., Anselm, Erzbischof von Canterbury, Guitmund, Erzbischof von Aversa in Apulien. Mehr ein Mann der Praxis als der Theorie,[3]) gewann Lanfranc bald das Vertrauen seines Herzogs Wilhelm von der Normandie, des Eroberers Englands, „der ihn mit seiner Freundschaft ehrte, ihn achtete als seinen Vater und Lehrer, ihn wie seinen Bruder liebte, ihm alle Geheimnisse seines Herzens anvertraute. Seinen Rat befolgte der Fürst in allen seinen Angelegenheiten vor und nach der Eroberung Englands; er erwählte ihn zu seinem Beichtvater, ernannte ihn 1063 zum Abt von Caen, 1069 oder 1070 zum Erzbischof von Canterbury."[4]) Als solcher starb Lanfranc 28. Mai 1089.

Wie es scheint, waren Berengar und Lanfranc anfänglich

Lanfranc, notice biographique, lit. et philosophique p. 10 s.; Léon Maitre, les écoles episcopales et monastiques, p. 122 s.

Berengar schreibt: Lanfrancus: des. c. p. 33. 165. 171. 190. 191. 218.

[1]) cfr. Sigeb., Fabric. p. 112 cap. 155; Anon. Mellic. ibid. p. 154.

[2]) „Fama peritiae illius in tota ubertim innotuit Europa, unde ad magisterium ejus multi convenerunt de Francia, de Wasconia, de Britannia necne Flandria" — Ordericus Vit., Bouquet XI. 242; Guitm. l. c. p. 441; Milo Crisp., vit. Lanf., Dach. p. 1; cf. hist. lit. de l. Fr., VI. 74. 75; Reuter, Gesch. der relig. Aufkl., I. p. 90; Baxmann, Politik d. r. P., II. 288.

[3]) Herzogs Realencycl., VIII. 398 ff.; Ampère, hist. lit. de la France, t. III p. 356.

[4]) cfr. Sudendorf p. 192.

durch das Band der Freundschaft mit einander verknüpft.[1]) Aber diese zwei Männer waren zu verschieden geartet, als daß sie es lange hätten bleiben können.[2]) Guitmund berichtet,[3]) Berengar sei von Lanfranc in einer unbedeutenden dialektischen Frage schmählich beschämt worden, und habe sich bald von Schülern verlassen gesehen. Wie dem auch sein mag, jedenfalls mochte der Scholastikus nur mit Mißmut auf den wachsenden Ruhm der Beccer Schule blicken, welche ihn mehr und mehr in Schatten zu stellen drohte, und mochte daran denken, sich mit seinem Nebenbuhler zu messen. Und da der Prior von Bec sich ebenso entschieden für Paschasius erklärte, als der Archidiakon gegen denselben, da ferner gerade in dieser Frage noch vielfach große Unklarheit herrschte, so war die Veranlassung des Streites bald gegeben. Berengar warf seinem Gegner den Fehdehandschuh hin, indem er folgendes Schreiben an ihn richtete:[4]) „Durch Ingelram von Chartres habe ich eine Aeußerung von Dir erfahren, Bruder Lanfranc, hinsichtlich deren ich nicht umhin konnte, Deine Liebe zu ermahnen: daß Dir nämlich die Lehre des Johannes Scotus über das Sacrament des Altars, insofern sie von Deinem Schützlinge Paschasius abweicht, mißfalle, ja als häretisch gelte. Wenn dem so ist, Bruder, so hast Du eine voreilige und des nicht unbedeutenden Talentes, welches Gott Dir verliehen, unwürdige Behauptung gemacht. Noch hast Du nämlich mit Deinen gereifteren Schülern nicht genug in der hl. Schrift geforscht. So sehr ich nun darin selbst noch unerfahren bin, so möchte ich doch zu gelegener Zeit mit Dir über diesen Gegenstand vor beliebigen Zeugen und Richtern sprechen. Solange dies nicht geschieht, darfst Du nicht in übel nehmen, was ich sage: wenn Du den Johannes, dessen Lehre über die Eucharistie ich billige, für einen Häretiker erklärst, so mußt Du auch den Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, von andern zu schweigen, für Häretiker erklären."[5])

---

[1]) „Iste clericus (Bereng.) Lanfranco quasi familiari suo litteras miserat" — vit. Lanf., l. c. p. 5; cfr. Stäudlin, Archiv, p. 27.

[2]) cfr. Ampère l. c., der eine Parallele zwischen beiden anstellt.

[3]) Bibl. m. Lugd. XVIII. 441.

[4]) Ende 1049; cf. Stäudlin, p. 27; Sudend., p. 9; Hefele, C.-G., IV. 743

[5]) Der Brief ist gedruckt bei Dachery, p. 22; de Roye, p. 36; Lessing, VIII. 357 u. ö.

Wie es oft scheinbar geringfügige Umstände sind, die auf unser Leben den entscheidendsten Einfluß üben, so ahnte wohl auch Berengar bei Abfassung dieses Briefes nicht, daß derselbe eine neue Wendung in seinem Leben herbeiführen sollte!

Ostersynode zu Rom, 15. April 1050.

Lanfranc erzählt[1]) nämlich, Berengar's vorliegender Brief sei von einem Boten nach Bec gebracht und in seiner, des Lanfranc, Abwesenheit einigen Clerikern übergeben worden, welche ihn lasen und, nachdem sie ihn im Widerspruche mit dem allgemeinen Kirchenglauben gefunden, vom Eifer Gottes entflammt, teils auch anderen zum Lesen gaben, teils sehr viele mit dem Inhalte desselben bekannt machten. „So geschah es, daß nicht weniger als Du ich selbst, an den Du ja einen solchen Brief gerichtet hättest, in Verdacht kam, indem viele glaubten, ich begünstige und billige Deine Sätze, sei es nun aus Liebe zu Dir oder aus wirklicher Uebereinstimmung mit denselben. Als nun Dein Brief durch einen Cleriker von Reims nach Rom überbracht worden war, kam Deine Häresie vor den apostolischen Stuhl. In Gegenwart der Synode, welcher er präsidierte, und einer nicht geringen Menge von Bischöfen und Aebten und sonstigen religiösen Personen befahl nun Papst Leo IX., Dein Schreiben öffentlich vorzulesen. Da man nun erkannte, daß Du den Johannes Scotus lobest, den Paschasius verdammest, dem kirchlichen Glauben über die Eucharistie widersprechest, so wurde das Verdammungsurteil über Dich ausgesprochen, welches Dich der Gemeinschaft mit jener Kirche beraubte, die Du selbst der Gemeinschaft (d. h. der kirchlichen Einheit)[2]) zu berauben gedachtest. Darauf befahl mir der Papst, mich zu erheben, mich von der Makel des üblen Gerüchtes zu reinigen, meinen Glauben darzulegen und ihn mehr durch hl. Autoritäten

---

[1]) Lib. de corp. et sang. D. cap. IV., Dachery, p. 234; cfr. Milo Crisp., vit. S. Lanfr., Dach., p. 4. 5; chron. Bernaldi b. Pertz, V. 426; Bernald., de mult. damn. b. Rieberer, p. 66; doch schließen sich die letzteren Schriftsteller ganz an Lanfranc an; ferner: Order. Vital., Bouquet XI. 242; Mansi XIX. 769; Hefele, Conc.-Gesch. IV. 744 ff.; Baxmann, Politik d. röm. Päpste, II. 230.

[2]) Vgl. dagegen Berengar de s. coena p. 38 not. 1.

als durch Vernunftgründe zu unterstützen. Ich erhob mich also, sagte, was ich dachte, bewies, was ich sagte, und was ich bewies, hat allen gefallen, niemanden mißfallen. Darauf wurde die Synode von Vercelli berufen, welche im nächsten September unter Vorsitz desselben Papstes gefeiert wurde."

Diese Darstellung Lanfranc's ist vielfach bestritten worden. Berengar bekämpft[1]) an derselben vor allem das eine, daß sein Brief Lanfranc kompromittiert haben sollte. „Mit welcher Stirne, ruft er ihm zu, konntest Du schreiben, es habe aus meinem Briefe ein Verdacht gegen Dich entstehen können? Es erinnerte Dich jenes Schreiben von mir an Deine voreilige Verurteilung des Johannes Scotus und forderte Dich zu einer Disputation darüber auf Grund der hl. Schriften auf. Kein vernünftiger Mensch konnte aus jenem Schriftstück eine üble Meinung von Dir fassen. Möge jenes Schreiben lesen, wer will — nichts wird klarer sich ergeben, als daß daraus gegen Dich kein Verdacht entstehen konnte, wie er gegen mich entstanden ist."

Wer hat nun Recht?

Lessing stellt sich ganz auf Berengar's Seite.[2]) Er schildert Lanfranc auf die nachteiligste Weise, als einen Lügner, einen Heuchler, einen gemeinen Denunzianten. Erlogen sei Lanfranc's Versicherung, daß aus Berengar's Brief ein Verdacht wider ihn entstanden sei; erlogen seine weitere Behauptung, daß der Brief ihn in Bec nicht mehr getroffen habe. Gar wohl habe Lanfranc den Brief in seinem Kloster erhalten und sich sofort entschlossen, seine Anklage darauf zu gründen; er sei damit nach Reims auf das Concil gereist, habe es aber damals nicht gewagt, mit dem Briefe herauszurücken. Er sei also dem Papste nach Rom gefolgt, habe den Brief nach Rom sich nachbringen lassen mit allerlei darüber ausgesprengten, ihm selbst nachteiligen Auslegungen; er selbst habe unter der Hand zu Rom über diesen Brief des Redens und des Aergernisses so viel zu machen gewußt, bis endlich der

---

[1]) De s. coena p. 36. 34.

[2]) B. Lachmann, VIII. p. 355—370. Lessing stimmen bei: Neander, K.-G., IV. 335; Gfrörer, K.-G., IV. 1 p. 534; Sudendorf, p. 10; Prantl, Gesch. der Logik, II. 72; Lehmann, Bereng. Turon. Vit., p. 16 not. 3.

Papſt davon gehört, bis der Papſt ihm ſelbſt eine Erklärung darüber abgefordert habe und ſo die erſte Flamme ausgebrochen ſei. Hämiſch ruft Leſſing aus:[1]) „O heiliger Lanfrancus, wenn Du Dir das erlauben konnteſt, — bitte für mich nicht!“

Indeſſen bemerkt ein neuerer hervorragender Geſchichtsforſcher[2]) mit Recht: „So groß das Verdienſt Leſſing's iſt, die überaus wichtige Schrift Berengar's wieder aufgefunden zu haben, gehört die fragliche Arbeit („Berengarius Turonenſis“) unſeres Bedünkens in dreifacher Beziehung zu ſeinen ſchwächſten, erſtlich weil er die Kirchengeſchichte des 11. Jahrhunderts viel zu wenig kennt, zweitens weil er von der falſchen Anſicht ausgeht, daß der Streit zwiſchen Berengar und Lanfranc eine Privatzänkerei zweier Gelehrten geweſen ſei; drittens weil er eine viel zu gute Meinung von Berengar hat; Leſſing wirft ſich zu ſeinem Sachwalter auf und ſtellt ihn als einen Mann hin, der keinem Hühnchen etwas zu Leide that.“ Schwabe beſtätigt dies Urteil, indem er ſchreibt[3]): „Dieſe Abhandlung (Leſſings) verläugnet die bekannten Vorzüge des berühmten Verfaſſers auf keiner Seite. Ihre Mängel ergeben ſich aus Leſſing's Studiengebiet, welchem das ihm nur gelegentlich zufließende Thema fernlag, wie aus dem niedrigeren Stand der hiſtoriſchen Bildung ſeines Zeitalters von ſelbſt; die Vorgänge ſind allzuſehr aus dem Zuſammenhang der geſchichtlichen Geſammtanſicht geriſſen, der Quellenwert der mit Fabeleien allerdings reichlich verſetzten gleichzeitigen Streitſchriften wird unterſchätzt, vielleicht hat die Vorliebe für den Aufklärer als ſolchen auch das Urteil über die ſtreitenden Parteien getrübt.“

Auch wir pflichten Berengar bei, daß der Inhalt ſeines noch vorhandenen Briefes an Lanfranc dieſen nicht kompromittieren konnte. Auch hat nicht etwa, wie Mabillon,[4]) Fleury,[5]) Rieberer,[6])

---

[1]) l. c. p 368.

[2]) Gfrörer, l. c. p. 587. Vgl. noch Stäudlin, Archiv, p. 4; Will, d. Anfänge der Reſtauration p. 77; Alex. Baumgartner, S. J., Leſſing's religiöſer Entwicklungsgang p. 78; Reuter, Geſch. der relig. Aufklärung, I. 125.

[3]) l. c., p. 3.

[4]) Act. SS. S. VI. P. II. n. 13.

[5]) Hist. eccles. t. XII. p. 579.

[6]) Anon. Chiffl. auctior, p. 69 n. 48.

Charma,[1]) Will[2]) u. a. angenommen haben, ein anderes, verlorenes, vom angeführten verschiedenes, ausführlicheres und in vertrauterem Tone gehaltenes Schreiben den Adressaten in üblen Ruf gebracht; Berengar's eigene Worte schließen darüber jeden Zweifel aus.[3]) Aber wenn auch nicht der Inhalt, so konnte, ja mußte doch die Thatsache des mit einem offenbaren Häretiker gepflogenen Briefwechsels auf Lanfranc's Orthodoxie ein schlimmes Licht werfen. Stäudlin sagt sehr zutreffend[4]): „Selbst der Briefwechsel und die Vertraulichkeit mit Ketzern machte damals verdächtig. Obgleich der Inhalt des Briefes das Gegenteil bewies, so konnte man doch voraus nicht genau wissen, was der Brief enthalte, ob nicht der Brief Eindruck auf Lanfranc gemacht, ja ob er sich nicht schon in Unterredungen darüber mit Berengar eingelassen hatte." Nicht so sehr den Inhalt, als die Thatsache des unterhaltenen brieflichen Verkehrs bezeichnet auch Lanfranc selbst als die Quelle seiner Verdächtigung.[5]) Erlogen nennt Lessing ferner Lanfranc's Behauptung, daß ihn der Brief Berengar's nicht mehr zu Bec getroffen habe. Gar wohl habe Lanfranc den Brief erhalten, habe ihn dann in die Tasche gesteckt und sich auf den Weg nach Rom gemacht, um auf Grund desselben seinen Rivalen anzuklagen. Was brauchte denn Lanfranc sonst überhaupt zu verreisen? Was hatte er denn in Rom zu suchen? Berichtet nicht Milo Crispinus ausdrücklich,[6]) daß die Angelegenheit Berengar's Lanfranc nach Rom geführt habe? Zwar meint de Roye,[7]) Lanfranc habe diese Reise angetreten, um vom Papste Aufhebung des Interdiktes zu erwirken, welches derselbe über

---

[1]) Lanfranc, p. 103.

[2]) l. c. p. 61; vgl. Höfler, d. d. Päpste, II. 91. Nr. 37.

[3]) de s. p. 36.

[4]) Archiv, p. 29.

[5]) Lanf. cap. IV. 234: „Factum est, ut non deterior de te quam de me fuerit orta suspicio, ad quem videlicet tales literas destinaveras."

[6]) l. c. p. 4: „Lanfrancus iterum Romam Papam adiit: iam enim antea Romam petierat causa cuiusdam clerici nomine Berengarii qui de sacramentis altaris aliter dogmatizabat, quam Ecclesia tenet."

[7]) p. 37, wohl mit Rücksicht auf chron. Becc., Dachery, append. p. 3: „Tota Neustria supposita erat interdicto: quapropter Lanfrancus Romam adiit, quamvis iturus esset occasione cujusdam haeretici Berengarii." Dasselbe vermutet Brucker, S. J., L'Alsace et l'Eglise, t. II. 147.

Neuſtrien wegen der Heirat des Herzog's Wilhelm von der Normandie mit einer Blutsverwandten verhängt hatte; doch ſchon Coſſart[1]) widerlegt dieſe Behauptung mit dem Hinweiſe, daß Lanfranc in dieſer Sache erſt 1059 unter Nicolaus II. nach Rom gekommen ſei. Dagegen macht die histoire literaire darauf aufmerkſam,[2]) daß Lanfranc ſchon 1049 im Gefolge des Papſtes ſich befunden und mit demſelben der Einweihung der Kirche zu Remiremont in Lothringen beigewohnt habe, alſo wohl ſchon bei der Synode zu Reims anweſend geweſen ſei; wogegen freilich Schwabe geltend macht, daß die Weihe zu Remiremont nicht auf der Rückreiſe Papſt Leo's von Reims im Okt. 1049, ſondern vielmehr auf ſeiner zweiten Reiſe nach Frankreich, Ende 1050, ſtattgefunden habe, daß indeſſen ein Aufenthalt zu Reims an den feindſeligen Abſichten des Lanfranc gegen Berengar gar nichts ändern würde.[3]) Kurz, Lanfranc ſcheint von der entehrenden Makel nicht frei zu ſein, ſeinen Freund Berengar verraten und die Rolle eines gemeinen Denunzianten gegen ihn geſpielt zu haben.

Das ſcheint aber nur ſo. Schwabe ſelbſt gibt zu, daß Leſſing's Beweis dafür, daß Lanfranc's Reiſe nach Rom die verleumderiſche Anklage Berengar's zum einzigen Zwecke gehabt habe, nicht ſtringent ſei, daß ferner das Zeugnis des Milo Criſpinus, worauf Leſſing ſich beruft, keinen ſelbſtändigen Wert beanſpruchen könne, da Milo in ſeinen Angaben über die berengariſche Sache nur die Bemerkungen der Streitſchrift Lanfranc's umſchreibt[4]); ohnehin lag für Lanfranc's Biographen das gefährliche Sophisma nur zu nahe: post, ergo propter. Der Umſtand aber, daß ſich für Lanfranc's Romfahrt eine andere Veranlaſſung bisher nicht nachweiſen ließ, kann einen ſo ſchweren Vorwurf gegen einen ſolchen Mann noch nicht begründen. Allein es läßt ſich ſogar direkt erhärten, daß Lanfranc nicht Berengar's wegen nach Rom gereiſt ſei, ja nicht gereiſt ſein

[1]) Mansi XIX. 761.

[2]) Hist. lit. VIII. 263; epist. XIII. Lanfranci ad Johannem Normann. Archiep., Dach. p. 307: „S. Leo Romanae sedis summus antistes Romericensem, me praesente, Ecclesiam dedicavit."

[3]) Studien z. Geſch. d. zw. Abendmahlſtr., p. 31. 32.

[4]) l. c. p. 31.

könne. Berengar's Buch verfolgt unverkennbar die Tendenz, Lanfranc's Schrift von Wort zu Wort, von Satz zu Satz zu prüfen, richtig zu stellen, zu widerlegen; selbst die geringfügigsten Details übergeht er nicht. Nun hatte Lanfranc über fraglichen Brief ein Doppeltes gemeldet: einmal, daß er durch denselben in den Verdacht der Häresie geraten, dann, daß er ihn in Bec nicht mehr erhalten habe. Nur das Erstere bestreitet Berengar, gegen das letztere remonstriert er mit keiner Silbe, gesteht also selbst zu, daß Lanfranc's Bericht dem Sachverhalt entspreche; andernfalls hätte er seinem Gegner den Vorwurf der Lüge auch in diesem Punkte sicherlich nicht erspart. Selbst Jakobi bemerkt[1]: „Nicht wahrscheinlich ist, daß Lanfranc die Thatsache, daß ihn der Brief Berengar's nicht zu Hause getroffen, rein erfunden, also erlogen habe." Denn in diesem Falle hätte sich der Prior von Bec Berengar gegenüber die allerärgste Blöße gegeben, da letzterer ja nur seinen Boten zu fragen brauchte, ob er Lanfranc zu Hause gefunden habe oder nicht. War aber letzterer zur Zeit, da der Brief eintraf, schon verreist, so ist klar, daß er nicht Berengar's wegen seine Reise unternommen, daß diese vielmehr ganz andern Zwecken gedient habe. Niedrige Naturen gibt es ja immer, die für Denunziantenrollen wie geschaffen sind: von Lanfranc aber entwirft die Geschichte ein anderes Bild[2] und eines solchen Mannes Andenken sollte man doch so leichthin, wie Lessing, nicht beschmutzen!

Berengar in der Normandie. Seine Haft.

Berengar war sehr aufgebracht, als er von den Vorgängen zu Rom Kunde erhielt.[3] Er erging sich in heftigen Schmähreden gegen den Papst, den er sacrilegischer Eilfertigkeit bezichtigte.[4] Göttlichem und menschlichem Rechte sei es zuwider, jemanden ungehört zu verdammen. Leo hätte mit der Entscheidung warten

[1] Herzog's Realencyklop. VIII. B., Art. „Berengar."

[2] Vgl. Möhler, ges. Schriften I. 32 ff.

[3] Besonders Richer, Abt im Kloster St. Julian zu Tours, scheint sich mit Verbreitung dieser Nachricht bemüht zu haben, vgl. Berengar ep. ad Ansfred., Sudend. p. 209. 104.

[4] De s. coena, p. 36.

ſollen, bis er, Berengar, ſelbſt ſeinen Glauben dargelegt und ſchriftlich oder mündlich erklärt hätte, was er denn an Johannes Scotus billige, was er am Corveiermönche Paſchaſius verdamme.[1]) Auch über ſeine Vorladung nach Vercelli beſchwerte er ſich. Er ſchulde hierin dem Papſte keinen Gehorſam; auch hätten kirchliche Perſonen wie ſeine Freunde ihm mißraten, dort zu erſcheinen, da nach dem Kirchenrechte niemand gezwungen werden könne, ſich außerhalb ſeiner Kirchenprovinz zu ſtellen. Jedoch aus Ehrfurcht vor dem römiſchen Pontifikate habe er unter großer Mühe die Reiſe angetreten.[2])

Ehe er ſich aber auf den Weg machte, traf der ſchlaue Scholaſtikus gar wohl ſeine Vorkehrungen. Was zu Rom verurteilt worden war, war nur die Lehre eines einfachen Tourer Schulmeiſters geweſen; ob die Kurie ſeine Lehre wohl auch dann zu anathematiſieren wagen würde, wenn die Gewaltigen der Erde ſich als deren Bekenner erklärten? Auf die Beiſtimmung der Vornehmen legte Berengar überhaupt großes Gewicht. „Was auch immer," ſchreibt er an Ansfried,[3]) „wir vorbringen mögen, ſei es noch ſo herrlich und göttlich, es wird, weil uns das Anſehen, die Würde und die Verdienſte fehlen, für nichts geachtet, ſo lange nicht ihr mit eurem Anſehen uns ſtützet, die ihr zu thronen ſcheinet in der Höhe." Und zwar waren es keine Geringeren als der König Heinrich I. von Frankreich, Wilhelm I., Herzog von der Normandie, der ſpätere Eroberer Englands, und Graf Gaufried von Anjou, der Stiefvater der Gemahlin des mächtigen Heinrich III. von Deutſchland, die Berengar gegen Rom und für ſeine Lehranſchauung um ſo leichter einnehmen zu können glauben mochte, als dieſelben durch des Papſtes rückſichtsloſes Auftreten beim Concile zu Reims 1049 ohnehin ſchon erbittert, ja ſelbſt mit kirchlichen Cenſuren belegt waren.[4]) Der

[1]) de s. c. p. 37.

[2]) de s. c. p. 41. 42.

[3]) Bei Sudendorf, p. 210.

[4]) Vgl. über das Concil von Reims Mansi, XIX. 727—45; Watterich, vit. Rom. pont. I. 113—27; Gieſebrecht, d. Kaiſerz., II. 458 ff.; Höfler, d. d. Päpſte, II. 45 ff.; Brucker, l. c. p. 5 s. Heinrich I. von Frankreich mußte wider Leo IX. ſchon deshalb erbittert ſein, weil dieſer es gewagt hatte, ſelbſt gegen des Königs Willen in Frankreich eine Synode zu feiern. Dem Herzog Wilhelm von der

Gunst des Grafen Gaufried und dessen Verbündeten, des Bischofs Eusebius Bruno von Angers, war der Scholastikus sicher. Um nun auch den König, der ja als Abt des St. Martinsstiftes zu Tours zugleich sein unmittelbarer Vorgesetzter war, vollends für sich zu gewinnen, beschloß Berengar, eingedenk der Versicherung seines Freundes Frolland, „daß er ihm des Königs sichere Gunst verschafft habe," sich an den Hof zu begeben, dabei aber den Umweg über die Normandie zu machen, wo es galt, die Freundschaft des jugendlichen Herzogs Wilhelm zu erwerben.[1]) Vielleicht hatte der Scholastikus schon damals am Bruder des Herzogs Wilhelm, dem Bischofe Odo von Bayeux,[2]) einen Gönner, oder glaubte doch einen solchen zu haben;[3]) auch den Abt Ansfried von Préaux meinte er unter seine Freunde rechnen zu dürfen;[4]) endlich mochte er hoffen, die Anhänger, welche er ohnehin schon in der Normandie zählte,[5]) vermehren und so seinem Gegner Lanfranc gleichsam den Boden unter den Füßen entziehen zu können, — lauter Erfolge, die nicht unmöglich schienen und den Umweg über die Normandie reichlich zu lohnen versprachen.

Normandie ward strenge untersagt, des Grafen Balduin von Flandern Tochter, eine Blutsverwandte, zur Frau zu nehmen, dem Grafen Gaufried von Anjou aber geboten, den Bischof Gervasius von Le Mans, den er gefangen hielt, freizulassen; und als weder Wilhelm noch Gaufried dem päpstlichen Befehle gehorchten, wurden beide mit dem Anathema belegt.

[1]) „Warum ging Berengar zum Herzog Wilhelm?" fragt Schwabe (p. 60) und vermutet (p. 57), „Graf Gaufried habe auch die vom Reimser Concil betroffenen Gewalten, wenigstens die hervortretendsten: den König und den Normannenherzog, entweder beide oder einen von beiden, zu einer geschlossenen Opposition gegen die römisch-deutschen Vergewaltigungen sich zu verbinden gesucht" und Berengar's Reise nach Paris über die Normandie sei zu erklären als Gesandtschaft „zum Versuche eines Zusammenschlusses gleichlaufender Interessen". Allein aus dem Verlaufe der Reise Berengar's, aus den theologischen Colloquien zu Préaux, Briône, Chartres, ergibt sich doch viel ungezwungener, daß ihr theologische Motive zu Grunde lagen, keine politische.

[2]) Vgl. über ihn Sudendorf, p. 187 ff.

[3]) Vgl. Sudendorf, p. 115; 231.

[4]) Sudendorf, p. 104.

[5]) Durand., P. IX. Dachery, opp. Lanfr., append. p. 106.

Zuerſt beſuchte Berengar Ansfried zu Préaux.[1]) Der Abt nahm ſeinen Gaſt freundlich auf und führte ihn in ſeine Zelle, wo ſie ſich über die Abendmahlsfrage beſprachen. Allein Ansfried ließ ſich auf Berengar's dialektiſche Argumente nicht ein, ſondern ermahnte ihn, er möge ſich in dieſem Punkte mehr auf die Ausſprüche der Evangelien und Apoſtel berufen. Der Scholaſtikus ſtutzte, wagte es aber nicht, eine genauere Kenntnis der evangeliſchen und apoſtoliſchen Lehre für ſich in Anſpruch zu nehmen.

Von Préaux begab ſich Berengar, wie Durand weiter berichtet, „eilends zum Normannenfürſten, um auch ihn in ſeine Netze zu ziehen.“ Doch Wilhelm, „mit der Gnade des Glaubens begabt,“ ließ ſich nicht mit ihm ein, ſondern hielt ihn ſolange hin, bis er von allen Seiten „weiſe katholiſche Männer“ zu einer Diſputation nach Brione berufen hatte. Berengar, erkennend, daß er nichts ausrichten könne, ließ ſich hier, um Ruhe zu bekommen, eine Glaubensformel aufnötigen, die den katholiſchen Glauben verteidigte.[2])

Nicht ohne Beſchämung ſetzte er, wie der Abt von Troarne

---

[1]) Ueber die nachfolgenden Ereigniſſe berichten: Durand, P. IX, Dachery, opp. Lanfr., append. p. 106, zum Teil auch Berengar in ſeinen Briefen an Ansfried (Sudendorf 208—210; 103 ff.) und Aſcelin (Dachery, opp. Lanfr. p. 24). Leſſing (geſ. Werke, Lachmann, VIII. 396) hält Berengar's ganze Exkurſion in die Normandie für erdichtet; Schwabe (p. 57 N. 1) nennt den Traktat Durand's ein „unlogiſches, von wüſteſter Wunderſucht inſpiriertes Werk, wie in ſeinen dogmatiſchen Ausführungen, ſo auch in dieſer hiſtoriſchen Partie verworren, dunkel und ungenau“, hält es aber doch für unzuläſſig, ſeinen Bericht ganz zu verwerfen. In der That exiſtiert kein Grund, Durand's Erzählung anzuzweifeln. Allerdings hat der Abt Verwirrung dadurch angeſtiftet, daß er das Jahr 1053 als Zeitpunkt der hier in Betracht kommenden Ereigniſſe angiebt; er corrigiert ſich aber bald darauf ſelbſt, wenn er ſagt, als Berengar durch Chartres reiſte, ſei das Concil von Vercelli bevorgeſtanden. Mabillon, vet. anal. II. 478. 479; Bouquet, XI. observat. praev. de Bereng. multipl. damn.; Cossart (Mansi XIX. 774); de Roye p. 39; hist. lit. VIII. 203; Pagi IV ad ann. 1050 und die meiſten andern entſcheiden ſich denn auch mit Recht für das Jahr 1050, in welches die Reiſe in die Normandie falle, während Gfrörer, K.-G. IV. 1 p. 587; Höfler, d. P., II. 112, am Jahre 1053 feſthalten. Vgl. Will, d. Anf. d. Reſt., p. 66 n. 17; Sudend., 28 ff.; Brucker, l. c. p. 150.

[2]) So werden wir uns den Thatbeſtand wohl am eheſten zu denken haben; unwahrſcheinlich iſt Durand's Angabe, Berengar habe auf die Beredſamkeit eines ihn begleitenden Clerikers die Hoffnung des Sieges gebaut; v. Sudendorf, p. 115.

ferner erzählt, seine Reise fort und kam nach Chartres,[1]) wohin

[1]) Wie hinsichtlich der Chronologie, so differieren die Ansichten auch bezüglich der Reihenfolge der erzählten Ereignisse. Durand's Darstellung folgen nicht blos die älteren Autoren, wie Mabillon (act. SS. S. VI. II. n. 16. 17; vet. anal. II. 477); hist. lit. (VIII. 204), Pagi (IV. ad ann. 1050), de Roye, (p. 39); Alex. Natal, (t. XIV diss. I art. VII), sondern auch die meisten neueren, wie Döllinger, (Lehrb. d. K.-G., I. 412); Stäudlin, (Arch. 31); Hefele, (Conc.-G., IV. 748); Will, (d. Anf. d. Ref., p. 66); Hergenröther, (K.-G. I. 708); Brischar, (K.-L. II. 394) u. a., nehmen also folgende Reihenfolge an: Concil zu Rom, Berengar's Reise in die Normandie, Besuch zu Préaux, Colloquium zu Briône, Durchreise in Chartres, Concil zu Vercelli. Dagegen macht Sudendorf (p. 29 ff), dem Jakobi (R. Enc. II. 305 ff), Lehmann (Ber. Tur. Vit. 26. 27.), Delarc (Revue, XX. 134—139) folgen, geltend, das Colloquium zu Briône habe nicht 1050, sondern erst 1051 stattgefunden, Berengar sei zweimal, vor und nach seiner Haft, in die Normandie gereist, und die Reihenfolge sei:

1050 Reise Berengar's nach der Normandie zum Abte Ansfried und Durchreise durch Briône;
1050 seine Reise nach Chartres;
1050 am 1. Sept. Concil zu Vercelli;
1050 Berengar's Brief an die Geistlichen zu Chartres;
1051 zu Anfang des Jahres Reise Berengar's zu Herzog Wilhelm und Disputation zu Briône;
1051 am 16. Okt. Concil zu Paris.

Sudendorf beruft sich hiebei darauf, daß Berengar weder in seinem Briefe an Ansfried, noch in dem an Ascelin, die doch nach Durand's Darstellung nach dem Colloquium zu Briône geschrieben wären, dieses erwähne, daß sich ferner aus einer Aeußerung Berengar's (d. s. c. p. 38: „Sicut apud Brionam, ubi aderas tu, narrasti quibusdam") ergebe, daß auch Lanfranc dem Colloquium beigewohnt habe, der doch bis nach der Synode von Vercelli in der unmittelbaren Umgebung des Papstes gewesen sei. Allein es ist 1) sehr unwahrscheinlich, daß Berengar zweimal in die Normandie gereist sein sollte, da er schon das erstemal so wenig Erfolg sah; 2) Ascelin und Ansfried wußten von den Vorgängen zu Briône, Berengar brauchte sie also nicht zu erzählen und hätte die Beschämung, die ihm daselbst widerfahren war, am liebsten ganz totgeschwiegen. 3) Berengar's citierte Worte beziehen sich gar nicht auf Lanfranc's Anwesenheit beim Colloquium zu Briône, sondern auf einen späteren Besuch daselbst. Daß Berengar zur Zeit, da Lanfranc in Briône weilte, selbst nicht dort war, erhellt aus seinen Worten: narrasti quibusdam, sonst hätte er ja Lanfranc's betreffende Aeußerung selbst gehört; auch hätte Durand die Anwesenheit Lanfranc's beim Colloquium wohl nicht übersehen, und auch Lanfranc selbst berichtet hierüber nichts. Es steht also nichts im Wege, Durand's Reihenfolge als die richtige anzunehmen. Vgl. Hefele (IV. 749); Will, (p. 66). Brucker, (II. 165) vermutet, es sei statt „apud Brionam" zu lesen

das Gerücht von dem Geschehenen[1]) bereits gedrungen war. Der Scholastikus wich jedoch den Fragen, womit die dortigen Cleriker ihn bestürmten, bis auf eine gelegenere Zeit aus, teils weil er, wie er selbst berichtet, dessen gewiß war, daß bei den Bischöfen, wohin er reiste — er meint das Concil von Vercelli — die Sache mit Gottes Gnade würdig behandelt werde, teils weil er unter den Geistlichen jener Stadt kaum einen einer Disputation für würdig hielt, während andrerseits auch mit jenen, die etwa nicht zu verachten waren, die Sache auf der Durchreise doch nicht erschöpft werden konnte. An die Spitze der Gegner stellte sich ein Cleriker, von dem Berengar ein sehr ungünstiges Bild entwirft. „Es kam nun," schreibt er, „jener Blinde, der Führer der Blinden. O Zierde der Kirche, o Sonne der Gerechtigkeit, wohin seid ihr gekommen, wenn zu den kirchlichen Verrichtungen eine auch in den Augen der Bischöfe ehrlose Person, der feilste Schmarotzer, der verworfenste Mensch zugelassen wird, den selbst die weltlichen Gerichte nicht als Zeugen zulassen würden. Er kam zu mir, sage ich, mit einer Schar ungebildeter Leute, gleichsam mit Schwertern und Knütteln, und obgleich ich nicht hätte zu schweigen brauchen, so vermied ich es doch, das Heilige den Hunden vorzuwerfen und machte ihnen keine Zugeständnisse, außer was sie selbst für Zugeständnisse hielten".[2])

So hatte sich denn von all den kühnen Erwartungen, die Berengar mit seiner Reise nach der Normandie verbunden hatte, auch nicht eine erfüllt. Die ärgste Enttäuschung aber sollte ihn am königlichen Hofe erwarten. Heinrich I. war so wenig wie Wilhelm von der Normandie geneigt, durch offene feindselige Maßregeln den päpstlichen Stuhl und dessen gewaltigen Schutzherrn sich zu Feinden zu machen,[3]) ergriff dagegen freudig die günstige

---

„apud Turonum," wohin Lanfranc im Auftrage des Papstes gekommen. Allein weder Lanfranc selbst, noch die sonstigen Quellen wissen hiervon auch nur das Geringste zu berichten.

[1]) Gemeint ist hier nicht blos das Colloquium zu Briône, sondern auch die Unterredung mit Ansfried, deren für Berengar ungünstigen Ausgang ein gewisser Arnulf zu Chartres verbreitet hatte (ep. Ber. ad Ansfred. p. 209); vgl. Schwabe p. 64 n. 4.

[2]) Ep. ad. Ansfred., Sudendorf p. 209.

[3]) Vgl. Schwabe, Studien p. 66.

Gelegenheit, einerseits seinen mächtigen Vasallen Gaufried von Anjou, mit dem er in fast beständiger Fehde lebte,[1]) durch Gefangennahme des berühmten Schützlings zu ärgern,[2]) andrerseits aber sich selbst im Lichte fleckenloser Orthodoxie zu zeigen. So geschah es, daß „der König, gänzlich uneingedenk seiner königlichen Würde, Berengar einem jungen Manne übergab, um ihn einzukerkern und ihm soviel Geld abzufordern, als er noch niemals gesehen hatte."

Auch während seiner Haft,[3]) die jedoch nicht sehr strenge und etwa nach Abhaltung des Vercelleer Concils beendet gewesen

---

[1]) Vgl. Schwabe, l. c. p. 53 ff.

[2]) Mit Schwabe (p. 65) in der Einkerkerung Berengar's einen Akt schroffster Feindseligkeit des Königs gegen den Grafen zu erblicken, möchte deshalb nicht angehen, weil sonst Berengar's Haft wohl nicht so mild und nicht von so kurzer Dauer gewesen wäre.

[3]) Will, (l. c. p. 74. n. 26) erklärt die ganze Erzählung Berengar's von seiner Gefangennahme für erlogen; Brucker (II. 156) hält Berengar's Bericht zwar nicht für eine bloße Erfindung, aber doch für sehr übertrieben. S. dagegen Schwabe, p. 65. Hinsichtlich des Motives, das Heinrich I. bestimmen mochte, eine solche Maßregel gegen Berengar zu ergreifen, gehen die Meinungen sehr auseinander. Stäudlin (Arch. p. 34) glaubt gleich Neander (K.-G. IV. 336) in Berengar's Haft eine Strafe für dessen Häresie erblicken zu sollen; doch war letzterer der Häresie bisher noch keineswegs überführt. Gfrörer stellte die Hypothese auf, der Scholastikus habe mit seiner Irrlehre den politischen Plänen des Königs gedient und sei von diesem mit reichen Geldmitteln ausgerüstet worden, um in Frankreich eine Art Nationalkirche einzuführen und das Land vom päpstlichen Stuhle loszureißen, sei aber schließlich vom König aufgegeben und der ihm zur Proselytenmacherei anvertrauten Gelder wieder beraubt worden. (Gfrörer, K.-G. IV. 1. p. 512. 526; Greg. VII., I. p. 900 ff); Staudenmaier, K.-L., I. Aufl. II. 820). Sudendorf nimmt an (p. 107. 108), diese Gefangennehmung und Beraubung sei mit der Roheit der Zeit und mit der Tyrannei und Habsucht des Königs zu erklären, der vielleicht bei Berengar ein großes Reisegeld vermutete, dürfe aber jedenfalls nicht als eine dem Berengar für etwaige Vernachlässigung seines Amtes im Kloster auferlegte Disciplinarstrafe angesehen werden. Beachtenswert ist, was Delarc schreibt (l. c. p. 145. 146): Der König habe nicht gewollt, daß das Papsttum sich in interne Angelegenheiten der französischen Kirche mische und habe also Berengar verhindert, nach Vercelli zu gehen, dagegen eine Synode französischer Gelehrten zum Gerichte über ihn berufen. Brucker, (L'Alsace et L'Église II. 158) faßt seine Untersuchung über das Motiv der Gefangennahme in die Worte zusammen: „Ce fut un simple acte de haute police, exercé selon les moeurs du temps contre un perturbateur de l'ordre public."

zu sein scheint[1]), blieb Berengar nicht müßig. Er ließ die Ereignisse der letzten Tage vor den Augen seines Geistes nochmals vorüberziehen und erinnerte sich insbesondere der Mahnung Ansfrieds, die heilige Schrift besser zu studieren. Er nahm also das Johannesevangelium zur Hand, durchging oft und oft mit größter Aufmerksamkeit alle Stellen, die sich auf die Streitfrage bezogen, fand jedoch darin nur seine eigene Ansicht ausgesprochen, und zwar mit solcher Klarheit, daß er sich nicht genug verwundern konnte, „wie Augen der Vernunft bei so hellem Lichte nicht sehen wollten." Er fühlte sich gedrungen, an Ansfried zu schreiben,[2]) wie er für ihn jenes Wort des Evangeliums fürchte: „Wehe euch Schriftgelehrten! Ihr habt den Schlüssel der Erkenntnis weggenommen, ihr selbst geht nicht hinein und wehrt denen, die hineingehen wollen. Wo bleibt jene Drohung des Herrn: Wer sich mein und meiner Worte schämt, dessen werde auch ich mich schämen? Es handelt sich ja um eine Frage, die überhaupt keine Frage mehr ist. Die Sache ist ja evident und einleuchtend für jeden, der überhaupt Augen hat, aber freilich nicht Tier-, sondern Menschenaugen, Augen, die Licht ertragen können, nicht an Finsternis gewöhnt sind, noch dampfen vom Rauche eitlen Sieges. Nichts ergibt sich ja deutlicher aus den biblischen Schriften, klarer wie die Sonne haben dies die Ausleger der heiligen Schrift immer wieder ausgesprochen; warum willst Du Dich abwenden von dieser Lehre und Aergernis geben vor den Blinden, warum willst Du Dich schämen der Lehre der Evangelisten und Apostel, der Worte der berühmtesten Interpreten der heiligen Schrift, eines Ambrosius, Augustinus, Hieronymus?"

Berengar's Verhalten auf der Disputation zu Chartres hatte den Eindruck einer Niederlage gemacht; besonders rühmte sich der Domprobst Wilhelm von Chartres, Berengar habe damals nicht leugnen können, daß Johannes Scotus ein Ketzer sei. Der

---

[1]) Vgl. Schwabe, p. 65.

[2]) Berengar's Brief an Ansfried bei Sudendorf (p. 208—210). Mit Unrecht bezweifelt Schwabe die Abfassung dieses Briefes während Berengar's Haft; vgl. Sudendorf (p. 103). Brucker's Ansicht (L'Alsace et L'Église II. 153 Not. 1), vorliegender Brief sei nicht an Ansfried, sondern an Abt Albert v. Marmoutier adressiert, entbehrt der Begründung.

Scholaſtikus grämte ſich ſehr über eine derartige Inſinuation und wandte ſich nun brieflich an Ascelin,[1]) gleichfalls einen Geiſtlichen zu Chartres. Er beſchwört ihn, der Wahrheit Zeugnis zu geben; obgleich Ascelin ſelbſt den Johannes Scotus im Widerſpruche mit der Vernunft und bibliſchen Lehre für einen Häretiker halte, ſo müſſe er doch zugeben, daß jene Behauptung Wilhelm's eine Unwahrheit ſei. Berengar verſichert, ſich nur dahin geäußert zu haben, daß er noch nicht alles von Scotus geleſen habe, wie es ja auch wahr ſei; daß aber das, was er darauf Bezügliches gefunden habe, mit der Lehre jener Väter übereinſtimme, die er im Briefe an Lanfranc erwähnt; daß er endlich gerne bereit ſei, falls er etwas Unrichtiges bei ihm (Scotus) fände, es zu verwerfen.

„Mit Freuden", ſchrieb Ascelin zurück,[2]) „habe ich neulich Deinen Brief empfangen, aber nach Durchleſung desſelben hat ſich meine Freude in Trauer verwandelt, da Du nicht aufhörſt, den alten Irrtum zu verteidigen. O Gott, wo iſt jener lebendige, ſcharfſinnige Geiſt, jene Weisheit, wodurch Du Dich ſo ſehr auszuzeichnen pflegteſt, da Du ſelbſt das, was bei unſerm Colloquium geſprochen wurde, wenn Du es nicht etwa abſichtlich verſchweigſt, ſo doch vergeſſen haſt? Den Johannes Scotus aber halte ich nicht mit Unrecht für einen Ketzer, da ich ſehe, wie er mit aller Macht mich zu überzeugen ſtrebt, was auf dem Altare conſecriert wird, ſei weder wahrhaft der Leib, noch wahrhaft das Blut Chriſti. Das aber ſucht er darzuthun aus den Werken der heiligen Väter, welche er falſch auslegt. Es genüge hier das Gebet des heiligen

---

[1]) Berengar's Brief an Ascelin, (Dachery, opp. Lanfranc p. 24). Vgl. Sudendorf (p. 10 ff.). Schwabe's Argumentation (p. 65), daß der Brief erſt nach der Gefangenſchaft von Berengar geſchrieben ſei, kann ich nicht beipflichten. Schwabe geſteht ſelbſt, daß dieſe Gefangenſchaft ſchwerlich über die Vercelleer Verſammlung hinaus gedauert habe; Ascelin's Antwort auf Berengar's Brief enthielt wohl die erſte Nachricht von deſſen Verurteilung zu Vercelli, der Brief des Scholaſtikus iſt alſo kurz vorher verfaßt, noch während des Concils und wohl auch noch während der Haft. Dies erhellt auch aus den Worten unſres Briefes: „quod apud episcopos agere susceperam (er meint das Vercelleer Concil), vellem, si mihi tutum fieret, saltem apud vos agere". Die Worte: „si mihi tutum fieret" ſcheinen ſich doch ungezwungener auf Berengar's Haft zu beziehen.

[2]) Ascelin's Brief an Berengar, Dachery, l. c., p. 24. 25.

Gregor anzuführen: „Perficiant in nobis tua, Domine, quaesumus, sacramenta quod continent, ut quae nunc specie gerimus, rerum veritate capiamus.“ Johannes erklärt dies: „Specie, inquit, geruntur ista, non veritate.“ Daß dies nicht katholisch ist, weißt Du wohl und hast es beim Colloquium auch nicht geleugnet. Wenn Du aber sagst, Du habest jene Abhandlung noch nicht ganz gelesen, so können wir Dir unser Befremden nicht verhehlen, wie Du, ein Mann von solcher Klugheit, etwas so sehr loben kannst, was Du gar nicht kennst.“ Gerne bezeugt Ascelin, daß Berengar jene Äußerung über Johannes Scotus nicht gemacht habe und schließt mit der herzlichen Mahnung, Berengar möge sich in Demut unter die schützenden Flügel der evangelischen Henne begeben, damit nicht das herrliche Talent, das Gott ihm verliehen, hinausgeworfen und mit Füßen getreten werde; er solle sich schämen, ein Buch zu verteidigen, das zu Vercelli verdammt und wegen dessen er auch selbst mit der Makel der Häresie befleckt worden sei.“ Doch auch Ascelin's Vorstellungen blieben ohne Wirkung, vielmehr richtete der Archidiakon seinem Versprechen gemäß an die Geistlichen von Chartres ein Schreiben,[1]) voll von Schmähungen gegen die römische Kirche und deren Oberhirten Leo; dasselbe ist jedoch nicht mehr erhalten.[2])

Während seiner Haft erhielt der Scholastikus den Besuch eines Mönches Josbert vom Kloster St. Martin zu Tours. Dieser erzählte, wie er den Grafen Gaufried von Anjou gesprochen und unter anderm von diesem vernommen habe, man habe in ihm, dem Grafen, Zweifel erregt, ob wohl der Satz: „in welcher Stunde auch immer der Sünder sich bekehrt und seufzt, wird er gerettet sein“, mit der christlichen Wahrheit verträglich sei. Berengar nahm nun Veranlassung, sich an seinen hohen Beschützer und Gönner brieflich zu wenden[3]) und ihm einen zarten Wink zu geben, „daß

---

[1]) Wie Durand, der davon Einsicht genommen zu haben versichert, erzählt, (l. c. p. 106.)

[2]) Sudendorf p. 113 meint, der Abt habe den nicht mehr vorhandenen Brief „durch die Brille der Bosheit gelesen.“ Allein eben wenn der Brief nicht mehr vorhanden ist, woher diese Verdächtigung?

[3]) Berengar an den Grafen Gaufried von Anjou, Sudendorf (p. 204—208; 100—103.)

er, Berengar, für sich und seine Freunde nichts Geringes von Gottfrieds Liebe zu ihm erwarte“[1]). Ferner erklärt er ihm, daß er ihm gerne den bedenklichen Satz auslegen würde, wenn es ihm frei stünde, mit dem Grafen sprechen zu können; aber auch schriftlich könne er dies nicht thun, da ja der Graf kein „literatus“ sei. Doch in der Voraussetzung, es werde sich in dessen Umgebung schon ein „literatus“ finden, den Gottfried hinsichtlich seines Briefes vernehmen könne, wolle er ihm gleichwohl seine Ansicht mitteilen. Der Gelehrte bemerkt nun, wie in der heiligen Schrift viele Sätze sich fänden, welche dem bloßen Wortlaut nach weit vom Glauben abweichen. So z. B.: „Alles, was ihr wollt, daß die Menschen euch thun sollen, das thut auch ihr ihnen,“ wo es scheine, als wolle der Herr befehlen, man solle dem andern auch das Böse wieder thun, das man von ihm gethan wissen wolle. Ebenso wenn es heißt: „Wer glaubt und getauft wird, der wird selig werden,“ wovon manche sich Strafloſigkeit aller ihrer großen Verbrechen und Laster verheißen, während doch der Apostel sagt: „der Glaube ohne Werke ist tot“. Man müsse vielmehr bei dem Satze, „was ihr wollt,“ u. s. w., ergänzen: „was ihr recht wollt“, weil ein verkehrtes Wollen überhaupt kein Wollen ist; und wenn es heißt: „Wer glaubt und getauft wird,“ u. s. w., so muß man hinzudenken: „Wer glaubt und im Werke auch ausführt, was er glaubt.“ So ist auch in dem Satze: „in welcher Stunde auch immer der Sünder sich bekehrt und seufzt, wird er gerettet sein“, entweder an jene gänzliche Bekehrung vom Unglauben zum Glauben zu denken, bei welcher nach erfolgter heiliger Taufe auch der in den letzten Zügen Liegende noch Nachlassung aller Sünden erlangt, oder an die allen Kirchenbesuchern wohlbekannten evangelischen Stunden[2]), oder es ist bei dem, der bekehrt genannt wird, die Bedeutung des Wortes maßgebend, weil man von niemanden sagen kann, er habe sich bekehrt, wenn nicht von ihm das Wort der heiligen Schrift gilt: „Er konnte sündigen und sündigte nicht, Böses thun und that es nicht;“

[1]) Es darf wohl mit Recht angenommen werden, daß der Graf diese Anspielung verstanden und bald darauf auch wirklich Berengar's Freilassung vom Könige erwirkt habe, cf. Sudendorf, (p. 101. 102).

[2]) Gemeint ist vielleicht das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge, Matth. XX. 1—16.

ferner jenes: „Es verlasse der Gottlose seine Wege und der Ungerechte seine Gedanken“,[1]) was nicht mehr in der Macht eines solchen ist, der bereits in den letzten Zügen liegt. Dieselbe Erklärung gibt über den fraglichen Satz auch der heilige Augustin in seinem Buche an den Diakon Petrus. Auch er lehrt, jedem Menschen könne in diesem Leben die Buße nützlich sein, wann er auch immer Buße thue; jeder auch noch so große Verbrecher, sei er auch noch so bejahrt, finde Nachlassung aller seiner Sünden, wenn er nur allen begangenen Sünden von ganzem Herzen entsage und für sie im Angesichte des Herrn Thränen nicht bloß des Leibes, sondern auch des Herzens vergieße und die Makel der schlechten Werke durch Ausübung guter tilge. Gleichwohl dürfe niemand im Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes länger in seinen Sünden verharren, wie ja auch dem Leibe nach niemand in Hoffnung künftiger Gesundheit länger krank sein wolle. Denn solche, die von ihren Missethaten nicht lassen wollen und sich gleichwohl von Gott Verzeihung versprechen, werden manchmal vom Zorne Gottes so hingerafft, daß sie keine Zeit zur Bekehrung, noch auch die Gnade der Verzeihung erlangen. Endlich erörtert Berengar mit den Worten Augustin's noch die Frage, wie sich gute und schlechte Katholiken, Ketzer und Schismatiker von einander unterscheiden. Nicht jeder Ketzer und Schismatiker sei von der Kirche auszuschließen, es solle vielmehr selbst das Unkraut bis zur Ernte und die Spreu bis zur Reinigung des Weizens geduldet werden. Gute Katholiken sind jene, die nicht bloß alles glauben, sondern sich auch guter Sitten befleißen. Bei Untersuchung des Glauben aber gehen sie so zu Werke, daß sie den Schwachen keinen Anstoß geben.“

Das Concil von Vercelli.

Während Berengar noch in Haft lag, versammelten sich die Väter unter Vorsitz des Papstes Leo IX. 1. Sept. 1050 zur Feier

[1]) Sudendorf meint: „Berengar lehre die Rechtfertigung durch den Glauben und verlange als äußere Erscheinung, als Beweis der Buße die Kraft des Wortes oder die Besserung des Wandels . . . . durch sein Schweigen verwerfe er die Absolution des Priesters, das Amt der Schlüssel und das opus operatum; denn wenn er sie für erforderlich gehalten hätte, konnte er sie

des Concils von Vercelli. Lanfranc ſchreibt darüber[1]): „Obgleich vorgeladen, biſt du nicht erſchienen. Ich aber bin auf Befehl und Wunſch des Papſtes bis zur Synode bei ihm geblieben. Hier wurde in Gegenwart aller, die aus den verſchiedenen Teilen der Welt dort zuſammengekommen waren, des Johannes Scotus Buch über die Euchariſtie geleſen und verdammt, Deine Lehre dargelegt und verworfen, der Glaube der heiligen Kirche, welchen ich bekenne und feſthalte, gehört und durch einmütige Zuſtimmung aller bekräftigt. Zwei Cleriker, welche Deine Geſandten zu ſein ausgaben, wollten Dich verteidigen, verſtummten aber gleich beim erſten Gehör und wurden in Gefangenſchaft geſetzt."

Anders ſtellt Berengar die Sache dar. Gegenüber dem Vorwurfe ſeines Nichterſcheinens weiſt er auf ſeine Verhaftung hin[2]), welche ihm wider ſeinen Willen die Weiterreiſe unmöglich gemacht habe[3]). Dieſe Verhaftung ſei Lanfranc nicht unbekannt geblieben und auch der Papſt ſei davon gar wohl unterrichtet geweſen. Denn der Clerus der St. Martinskirche habe auf die Kunde von ſeiner (Berengar's) Gefangennahme einſtimmig beſchloſſen[4]), aus ſeiner Mitte einen jungen Canonikus, einen ehemaligen Schüler

---

bei der Beweisführung für den obigen Spruch unmöglich übergehen." Dagegen bemerkt Lehmann mit Recht (p. 29 n. a.): „Quae Sudendorf dicit non recte dicta videntur, quum hae res illo tempore omnino agnotae huc referre non deberentur."

[1]) Lib. de corp. et sang. D. cap. IV, (Dachery p. 234); Milo Crisp., (vit. Lanf. p. 4. 5); Bernaldi chron, (Pertz Script. V. 426); Bernald., de Bereng. multipl. damn., (bei Rieberer, p. 68); Guitm., de verit. Euchar., (XVIII p. 441); Wilhelm v. Malmesb., (Bouq. XI. 191); H. Knighton, (hist. Anglic. Script. p. 2236.)

cfr. Mansi (XIX. 773. 774); Hefele, (Conc.-Geſch., IV. 749—752); Stäudlin, (p. 33); Sudendorf (p. 108 ff.); Leſſing (VIII. p. 379); Gfrörer, (IV. 1 p. 543 ff); Bagmann, (Politik d. r. P. II. 230).

[2]) de s. c. p. 42 — „historia haec etiam remotiores non latebat."

[3]) Brucker, L'Alsace et L'Église II. 156 bezweifelt dies ohne Grund. „Nous pensons," ſchreibt er, „jusqu' à preuve du contraire, que si Bérenger fut réellement mis en prison, il en sortit ou fut libre d'en sortier assez à temps pour se rendre au concile de Verceil. S'il ne le fit pas, c'est qu'il ne le voulut pas." Berengar hat ſich auch ſpäter nie geweigert, auf Vorladung vor den Concilien zu erſcheinen.

[4]) de s. c. p. 46. 57.

des Biſchofs Gazo von Lüttich[1]), dem ſich ein Bekannter, nämlich der Lombarde Stephan, anſchloß, zum Papſte nach Vercelli zu ſchicken, um ihn zum Mitleid mit Berengar zu bewegen und zu veranlaſſen, das Schwert chriſtlicher Ahndung gegen den zu ſchwingen, der einen zum Concile Geladenen beraubt und gefangen hatte. Dazu hätte den Papſt ſchon menſchliches Mitleid und väterliches Erbarmen bewegen ſollen, noch mehr aber wäre er das der Würde des apoſtoliſchen Stuhles ſchuldig geweſen.[2]) Ferner beſtreitet Berengar den ökumeniſchen Charakter des Concils. Nicht aus den verſchiedenen Teilen der Welt, wie Lanfranc ſchreibe, ſondern nur Biſchöfe eines Landes und einer Sprache[3]) ſeien zum „Verceller Tumulte[4])“ erſchienen. Auch ſei nicht das Buch des Johannes Scotus verleſen worden, ſondern nur eine Stelle daraus, daß nämlich die Sacramente des Altars eine Aehnlichkeit, Figur, ein Unterpfand des Leibes und Blutes Chriſti ſeien, ein Satz, der doch den authentiſchen Schriften gemäß die höchſte Billigung verdient hätte[5]). Daraufhin habe Petrus[6]), Diakon der römiſchen Kirche, die Sentenz beſchleunigt mit dem Ausrufe: „Wenn wir noch im Zeichen ſind, wann werden wir die Sache ſelbſt beſitzen?“, ohne zu bedenken, daß ein großer Unterſchied iſt

---

[1]) cf. über ihn hist. lit. VII. 388.

[2]) de s. c. p. 42.

[3]) de s. c. p. 44; gemeint ſind aber hier, wie Schwabe (p. 69 n. 5) gegen Sudendorf (p. 109) mit Recht bemerkt, nicht Franzoſen, ſondern Italiener.

[4]) Auch noch andere verächtliche Bezeichnungen erlaubt ſich Berengar gegen die Verceller Synode, ſo: „concilium vanitatis“ — p. 43; „Conventus ille Vercell.“ — p. 42. 45; „Consessus Vercell.“ — p. 43. 44.

[5]) de s. c. p. 43. — Ich kann Brucker (L'Alsace et l'Église), II. 159. 160 nicht beiſtimmen, wenn er glaubt, es habe zu Vercelli eine eingehende, gründliche Erörterung der kirchlichen Abendmahlslehre ſtattgefunden; das Schweigen aller Quellen, ſelbſt Lanfranc's, ſcheint mir dagegen zu ſprechen. Einverſtanden bin ich aber mit Brucker, wenn er ſchreibt: „Mais quand bien même le concile se fût contenté d'une seule lecture, il avait le droit de condamner la proposition de Jean Scot: car elle exprimait très nettement l'erreur fondamentale de Bérenger, et son simple énoncé heurtait violemment la croyance traditionelle de l'Église catholique.“

[6]) Daß unter „Petrus Romanae ecclesiae diaconus“ nicht Petrus Damiani gemeint ſei, ſondern vielmehr der Cardinaldiakon Petrus († 1050), vgl. Schwabe, p. 80 n. 1.

zwiſchen der Figur oder dem Zeichen einer noch nicht vorhandenen Sache, und der Figur und dem Zeichen eines ſchon exiſtierenden Gegenſtandes, zwiſchen einem Zeichen, das auf ein zukünftiges Ding hinweiſt, und einem ſolchen, das an ein ſchon gegebenes erinnert[1]). „Du ſchreibſt", erklärt Berengar weiter[2]), „meine Lehre ſei bei jener „Sitzung" dargelegt worden: ich aber erkläre der Wahrheit und dem Zeugniſſe meines Gewiſſens gemäß, daß damals niemand meine Lehre dargelegt habe, weil ich ja damals ſelbſt noch nicht ganz darüber im Reinen war, da ich in jener Zeit noch nicht ſoviel für die Wahrheit ausgeſtanden, noch nicht ſo genau in der heiligen Schrift mich umgeſehen hatte. Und wenn auch wirklich jemand meine Lehre in jener „Sitzung" dargelegt hätte, ſo war es doch dem Kirchenrechte zuwider, jemanden in ſeiner Abweſenheit zu verdammen, wornach allein ſchon die Gewiſſenhaftigkeit jenes Concils beurteilt werden kann. Du ſchreibſt[3]), zwei Cleriker von mir ſeien zu Vercelli zugegen geweſen. Aber ſie waren in Wirlichkeit gar nicht „meine" Cleriker, haben auch keineswegs mich zu verteidigen unternommen. Einem von ihnen ſchien es, als ob jemand, vom Papſte befragt, die Antwort gebe: ich (Berengar) ſei ein Häretiker, worauf er ganz beſtürzt aus allen Kräften ausrief[4]): „Bei Gott dem Allmächtigen, Du lügſt." Der andere aber, Dein Landsmann Stephan, als er ſah, wie die Abhandlung des Johannes Scotus auf Deinen Wink und Willen zerriſſen werde, verſchwieg, ergriffen von edlem Eifer, es nicht, gerade ſo voreilig könne man, ohne nähere Unterſuchung und Prüfung, auch ein Buch des heiligen Auguſtinus zerreißen[5]). So kam es, daß Leo beide feſtnehmen ließ, jedoch nicht, damit ihnen etwas Übles widerfahre, ſondern damit nicht etwa das Volk etwas Unerlaubtes gegen ſie unternehme; in den beiden Clerikern wurde Chriſtus und der Apoſtel Petrus ſelbſt gefangen[6]).

---

[1]) de s. c. ibid.

[2]) de s. c. p. 44.

[3]) de s. c. p. 46. De Roye p. 55 vermutet, die beiden Cleriker hätten Frevald und Waldo geheißen.

[4]) ibid. p. 47.

[5]) ibid.

[6]) ibid. 47. 48.

Mich aber erklärte der Papſt mit ſacrilegiſcher Stimme für einen Häretiker[1])."

Um die „Unwürdigkeit des Papſtes und des von ihm verſammelten Concils"[2]) in recht helles Licht zu ſetzen und alſo ihre Autorität und die Rechtmäßigkeit des von ihnen gefällten Urteils zu verdächtigen, verſchmähte Berengar nicht, zu Scandalgeſchichten ſeine Zuflucht zu nehmen. So erzählt er, der Biſchof Gregor von Vercelli habe ſeinem Onkel, einem vornehmen Paveſen, die Braut geraubt. Auf die Nachricht nun, daß der Papſt am Concile ſich beteiligen werde, und in der Hoffnung, bei ihm ſein Recht zu finden, ſei der Entehrte dahin gekommen, habe überall, auf öffentlichen Plätzen, zu Hauſe, in der Kirche über das ihm zugefügte Unrecht ſich beklagt, ohne jedoch etwas auszurichten. Denn der Papſt habe beim Ehebrecher Wohnung genommen und ſich von ihm bewirten laſſen.

Indes war Leo IX. gewiß nicht der Mann, dem Connivenz gegen das Laſter nachgeſagt werden könnte; dies hatte er ſchon auf der Synode zu Reims bewieſen.[3]) Auch mochte der Biſchof gar wohl ſeine Maßregeln getroffen haben, daß dem Papſte vom Vorfalle nichts zu Ohren kommen konnte.[4]) Endlich hätte Berengar anzuführen nicht vergeſſen ſollen, daß Gregor von Vercelli eben dieſes Verbrechens wegen auf der nächſten römiſchen Synode 1051 ſeiner Würde entſetzt und exkommuniziert wurde.[5])

Weiter weiß Berengar zu berichten,[6]) der Papſt ſei auf dem Concile von Vercelli von einigen getadelt worden, weil er dem Kirchenrechte entgegen einige (ſimoniſtiſche) Biſchöfe und Prieſter reordiniert habe. Darauf habe der Papſt ſich von ſeinem königlichen Sitze erhoben und alle aufgefordert, Gott um Verzeihung zu bitten, daß er ſolche Reordinationen vorgenommen habe. Daran habe nun zwar der Papſt Recht gethan; wie wankelmütig er aber ſei und wie er von jedem Hauche des Windes ſich beeinfluſſen laſſe, das habe gleich darauf ſein Verhalten in Rom

---

[1]) ibid. p. 42.
[2]) ibid. 39. 40.
[3]) cfr. Hefele (IV. 727 ff); Höfler (II. 45 ff).
[4]) cf. Gfrörer, (K.-G., IV. 545); Höfler (II 116); Hefele (IV. 751).
[5]) Watterich, (pontif. Rom. vit. I. 107); Höfler (II. 127); Hefele (l. c.)
[6]) de s. c. p. 40. 41.

gezeigt. Denn dort hätten jene, welche ihm zu den Reordinationen geraten, die Oberhand gewonnen und ihm nun Vorstellungen gemacht, warum er sich den Gegnern gegenüber zu Concessionen verstanden habe. Darauf sei der Papst in seinen alten Irrtum zurückgefallen und habe, besonders auf den Rat Humbert's hin, den Bischof Magnus von Rennes, den Bischof Iterius von Limoges und den Abt Pirenäus von Rennes reordiniert — Männer, die ihm, Berengar, persönlich bekannt seien und aus deren Mund er diese Nachrichten geschöpft habe.[1])

Dem sei wie immer — die Frage nach der Zuläſſigkeit der Reordinationen war damals noch in der Schwebe;[2]) und den Vorwurf der Wankelmütigkeit gegen andere zu schleudern, stand jedenfalls am allerwenigsten dem Scholastikus zu, ihm, der im Laufe seines Lebens so wenig Charakterfestigkeit bewiesen hat.

Die Synode zu Paris, 16. Oktober 1051.

Berengar hatte nicht so bald seine Freiheit wieder erlangt, als er die Vermittlung[3]) eines ihm befreundeten, am königlichen Hofe einflußreichen Abtes Richard nachsuchte, „um durch dessen

---

[1]) Hefele (IV. 752) läßt es unterschieden, was an diesem Berichte wahr sei; Hergenröther (Oesterr. Vierteljschr. f. kath. Theol. I. 414. 415) hält ihn für unglaubwürdig. Halfmann (Card. Humbert p. 59) schreibt: „Diese Erzählung Berengar's dürfen wir nicht ohne Weiteres als wahr hinnehmen, er war ein Feind Leo's und Humberts . . . Allein ganz aus der Luft gegriffen scheint mir Berengar seine Angabe doch nicht zu haben, zumal in Betreff Humberts, denn dieser hielt, wie wir gesehen haben, die Reordination bei den von Simonisten Geweihten für unumgänglich notwendig, da er jene einfach als Häretiker ansah, deren Ordination die kathol. Kirche nicht anerkennt. Außerdem steht fest, daß solche Reordinationen vorgekommen sind." Merkwürdig ist nun ein Passus eines von K. Francke veröffentlichten Briefes Humberts an Bischof Eusebius Bruno von Angers. Hier wird ein Abschnitt aus dem Schreiben des Eusebius an Bischof Gervasius von Le Mans citiert, worin dem Papste Leo IX. gleichfalls die Vornahme von Reordinationen zum Vorwurf gemacht wird, worauf nun Humbert repliciert: „Quod absit, ipsum dominum nostrum papam aliquando conatum, ut reordinasset saltem hostiarium nedum episcopum." Humbert's Schreiben fällt, wie Francke wahrscheinlich macht, in's Jahr 1051 (S. Neues Archiv, VII. 614 ff).

[2]) cf. Hefele, l. c.; Gfrörer IV. 544.

[3]) Ep. Bereng. ad. Richard. (Dachery, Spicil. II. 510); Sudendorf (211. 117.)

Hilfe und Fürſprache vom König Erſatz zu bekommen für den großen Schaden,[1]) der ihm, einem Cleriker ſeiner Kirche, von des Königs Günſtling zugefügt worden war. Sollte der König darauf aber nicht eingehen, ſo ſei er doch bereit, in dem einen der königlichen Majeſtät zu dienen, darin nämlich, daß er ihm und allen anderen Beliebigen auf Grund der heiligen Schrift beweiſe, wie auf dem Concile zu Vercelli ganz ungerechter Weiſe Johannes Scotus verdammt, ganz ungerechter Weiſe Paſchaſius approbiert worden ſei. Es ſei eine Ehrenſache für den König, ſich des Scotus anzunehmen; der König möge wohl bedenken, daß Johannes, was er geſchrieben, auf Wunſch und Bitte ſeines Vorgängers, Karl's des Großen[2]), geſchrieben habe, der, ebenſo umſichtig in Führung der weltlichen Geſchäfte, als eifrig in Sachen der Religion, den Johannes, einen gelehrten Mann, zur gutachtlichen Äußerung veranlaßt habe, auf daß nicht die Thorheit der ungebildeten und fleiſchlich geſinnten Leute der damaligen Zeit die Oberhand gewinne. Unwürdig eines ſolchen Vorgängers, unwürdig des Thrones würde der König ſich zeigen, wenn er nicht dem Toten Hilfe brächte gegen die Verleumdungen der Lebendigen.

Ueberhaupt machte Berengar kein Hehl daraus, daß er den Sentenzen der beiden Concilien zum Trotze auf der Verwerfung der gegneriſchen Lehre beharre und erging ſich in rückſichtsloſen Invektiven gegen den Papſt[3]), und überhaupt gegen die Anhänger der radbertiſchen Anſicht. Er nannte Leo IX. „minime sanctus", „minime leo de tribu Juda", „minime vir probus"[4]), warf ihm „indig-

[1]) Früher verſtand man darunter die Entziehung der Einkünfte, womit der König als Abt der St. Martinskirche den Häretiker nach dem Concil von Paris beſtraft habe — cf. Fleury, (hist. eccles. XII. 591); Mabillon, (act. SS. S. VI. P. II. n. 22); hist. lit. (VIII 220); Pagi, (ad ann. 1050 p. 186) u. a. Seit Wiederauffindung der berengariſchen Schrift wird unter jenem „Schaden" allgemein die dem Scholaſtikus zugefügte Beraubung verſtanden; cf. Neander (IV. 337); Leſſing (393—395); Stäudlin (p. 40); Sudendorf (18. 19.)

Einen Brief desſelben Inhalts und faſt auch Wortlauts richtete Berengar auch an einen Schatzmeiſter W.; cfr. Mabillon, (acta SS., l. c.)

[2]) Gemeint iſt Karl der Kahle.

[3]) Bernald, (de Ber. multipl. damn., bei Rieberer p. 79); cf. Reuter, (Geſch. d. relig. Aufkl. I. 117.) Nicht unwahrſcheinlich iſt, was Schwabe (p. 70) vermutet, Berengar habe kurz nach der Verceller Synode eine gegen Leo gerichtete, aber verlorene Streitſchrift verfaßt.

[4]) de s. c. p. 33. 34.

nitas", „perversitas" vor[1]); ſpöttiſch äußerte er: Leo ſei kein pontifex, ſondern ein pompifex und pulpifex, ein Prunkmacher und Fleiſchmacher (Anſpielung auf die vom Papſte gegen Berengar verteidigte katholiſche Lehre). Dies ſchien ſelbſt den Freunden des Archidiakons zu ſtark. Ein noch vorhandener Brief[2]) eines P. ad Berengarium, als deſſen Verfaſſer[3]) wohl Paulinus, Primicerius von Metz, bezeichnet werden darf, ſpricht den Wunſch aus, Gott möge das gute Werk, das er in Berengar angefangen, auch vollenden. „Was deine Lehre über die Euchariſtie, wie ich ſie in deinen Schriften geleſen habe, betrifft, ſo denkſt du gemäß den citierten Autoren recht und denkſt katholiſch. Nur das, glaube ich, iſt nicht zu billigen, daß du eine ſolche Perſon[4]) einen „sacrilegus"[5]) genannt haſt. Ferner bitten wir dich, der Abt von Gorze und ich, daß du bei nächſter Gelegenheit uns eine Verteidigungsſchrift der Lehre des Johannes Scotus ſchicken wolleſt. Auch bitten wir dich, klug im Herrn zu ſein, und den tiefen Sinn der heiligen Schrift nicht gleich Perlen den Schweinen vorzuwerfen, außer wenn du über deinen Glauben in Gegenwart anderer Rechenſchaft abzulegen haſt."

Gelegenheit dazu ſollte Berengar bald, und zwar in ſeinem Vaterlande ſelbſt geboten werden. Denn die Geiſtlichen zu Chartres, Berengar's rührigſte Gegner,[6]) ruhten nicht, den etwaigen Einfluß Richard's auf den König zu Gunſten des Archidiakons zu paralyſieren, Heinrich I. gegen letztern aufzuhetzen und die Berufung eines Nationalconcils gegen ihn durchzuſetzen. Auf die unwürdigſte Weiſe, klagt der Scholaſtikus,[7]) legten ſie dem Könige einen auf einem ſilbernen Kelche des ſeligen Biſchofes Fulbert eingravierten Spruch aus und wandten ihn auf Berengar an, nämlich: „Ve autem prophetis, qui prophetant de corde suo, qui dicunt: haec dicit dominus, cum dominus non sit locutus." Ascelin war es, der dieſe Auslegung erſonnen hatte, und auch auf einem zur nämlichen

[1]) de s. c. p. 48.

[2]) Martène et Durand, (thes. nov. anecd. I. p. 196.)

[3]) cf. Martène l. c.; Mabillon (anal. t. II. 481); Neander, (IV. 337. not. 4); Sudendorf, (p. 20.)

[4]) nämlich Leo IX., cf. Ber. de s. c. p. 36. 42;

[5]) cf. Neander IV. 338.

[6]) cf. Sudendorf p. 113. 114.

[7]) cp. ad. Richard., l. c.

Zeit in Poitiers gehaltenen Religionsgespräche war dieselbe geltend gemacht worden.[1]) Von allen Seiten drang man in den König,[2]) er solle der immer mehr um sich greifenden Häresie Einhalt thun. Nachdem die Concilien von Rom und Vercelli den Ketzer nur in seiner Abwesenheit hatten richten können, solle man ihn in seinem Vaterlande zwingen, daß er Rede stehe.[3]) Frankreich müsse gegen ihn vorgehen, damit es nicht den Anschein gewinne, als begünstige man seine Lehre. Und zur Versammlung eines neuen Concils mochte der König umsomehr sich veranlaßt finden, als er ja den Gelehrten am Erscheinen auf dem Concile zu Vercelli verhindert hatte. Es ward also auf den 16. Okt. 1051 die Feier einer Synode zu Paris anberaumt und ausgeschrieben; auch Berengar sollte erscheinen und sich rechtfertigen.

Jedoch waren nicht alle mit dieser Maßregel des Königs einverstanden. Als Dietwin, Bischof von Lüttich, Sprosse königlichen Geschlechtes und aus Bayern gebürtig,[3]) von der beabsichtigten Synode Kunde erhielt, riet er Heinrich I. in einem Schreiben[4]) davon ab. Ueber die äußersten Grenzen Gallien's

---

[1]) Ep. ad. Richard, l. c.; Sudendorf (p. 114); Hefele (IV. 753).

[2]) „Cum autem tanti mali fama crebresceret et omnium corda fidelium vehementius percelleret perque multos huiusmodi virus latenter et aperte iam serperet, contigit, ut ad aures etiam regis Francorum Henrici perveniret qui consultu sui regni pontificum procerumque concilium Parisiis cogi XVII. Cal. nov. praecepit" — Durand, (P. IX. Dach. app. p. 107).

[3]) cf. Will, (die Anf. der Restaur., I. 76); Mansi (XIX. 783).

[3]) cf. hist. lit. (VIII. p. 23); Dietwin war mit dem salischen Kaiserhause verwandt, Gfrörer (IV. 1. p 547). Letzterer Geschichtsschreiber vermutet, das Concil von Paris habe den Zweck gehabt, offen mit Petri Stuhl zu brechen. Im Auftrage des deutschen Kaisers, Heinrich III., habe der Bischof von Lüttich seinen Brief an den König geschrieben, um diesen vom beabsichtigten Schritte abzuhalten und ihn, wenn er doch auf der Gründung einer französischen Nationalkirche und eines Nationalpapstes beharren sollte, mit Krieg zu bedrohen. Wirklich habe sich auch Heinrich I. einschüchtern lassen und 1050 keine Synode gehalten.

[4]) de Roye (p. 42. 43); Baronius, (annal. t. XI. p. 127. 128), der jedoch irriger Weise diesen Brief einem Bischof Durand von Lüttich zuschreibt, welch' letzterer schon 1025 starb; cf. Galeardus, (l. c. p. 249 ff.) — Lessing (VIII. 396) hält unsern Brief, dessen schon Guitmund (lib. I bibl. m. Lugd. XVIII. 441) erwähnt, für unterschoben; auch Brucker (l. c. II. 174) glaubt seine Authentie anzweifeln zu sollen. Vgl. dagegen Stäudlin (p. 35); Gieseler, (K.-G. II. a. p. 235 ff.); Sudendorf (p. 22).

hinaus, durch ganz Deutſchland habe ſich das Gerücht verbreitet, ſagt er, wie Biſchof Bruno von Angers und Berengar von Tours alte Häreſien aufwärmten und behaupteten, der Leib des Herrn ſei nicht ſo faſt ein Leib als vielmehr Figur und Schatten des Leibes des Herrn; wie ſie die rechtmäßigen Ehen zerſtörten und, ſoviel an ihnen liege, die Kindertaufe abſchafften. Es heiße nun, der König habe zu ihrer Widerlegung und Beſchämung ein Concil berufen, um dieſen Schandflecken ſeines Reiches von der Erde zu vertilgen und wo möglich für immer aus dem Gedächtniſſe der Menſchen zu verbannen. Dietwin lobt nun des Königs Eifer und guten Willen, geſteht ihm aber auch zugleich, daß er am Erfolge verzweifle. Denn Bruno ſei Biſchof, ein Biſchof könne aber nur vom päpſtlichen Stuhle verdammt werden. Würde nun jenen elenden, verworfenen Menſchen, wie ſie ſelbſt, wegen ihrer Beſtrafung ganz unbeſorgt, verlangten, beim Concile Gehör gewährt, ſo würde für das geſammte chriſtliche Volk das größte Ärgernis entſtehen. Denn wenn man ſehen würde, wie jene Männer ungeſtraft in ihren Würden blieben, ſo müßte man glauben, ſie hätten entweder vom Concile nicht überwieſen werden können oder ſeien gar gerechtfertigt worden, und es würden die letzten Dinge ärger als die erſten. Der König möge alſo ſeine Maßregel gegen jene Häretiker ſolange verſchieben, bis er die Ermächtigung hiezu vom apoſtoliſchen Stuhle erhalten habe. Überhaupt brauchten dieſe Menſchen gar nicht gehört zu werden. Gehör war man den Häretikern damals ſchuldig, als ſolche Fragen auftauchten, die noch nicht vollſtändig erörtert waren und alſo immerhin noch einem Zweifel unterliegen konnten. Jetzt aber, da durch die Ausſprüche der Concilien und Väter alles feſt ſtehe und kein Zweifel mehr walten könne, ſolle man jenen Menſchen das Gehör beim Concile verweigern und nicht ſo ſehr auf Abhaltung eines Concils, als vielmehr auf ihre Beſtrafung Bedacht nehmen."

Der Vorſtellungen Dietwins ungeachtet, fand die Synode [1])

[1]) Baronius, (t. XI. ad ann. 1035 p. 128 V) glaubt, Heinrich I. habe ſich von Durand überzeugen laſſen; Albertin (de euchar. lib. III. p. 948 s.), Larrouge (hist. de l'euchar. p. 687), Leſſing (VIII. 389 ff.); Gieſeler, (K.-G. IIa 235 ff.), erklären die Pariſer Synode für ganz erdichtet — eine beim ausdrücklichen Berichte zweier Zeitgenoſſen gänzlich haltloſe Annahme; cf. Durand.

16. Okt. 1051 [1]) zu Paris ſtatt. Berengar war nicht erſchienen. So oft hatte er ſich erbötig gezeigt, ſeine und des Scotus Lehre zu verteidigen: jetzt, da er eigens dazu geladen war, fehlte er.

(P. IX. Dach. app. 107); annales Elnonenses minores (bis 1061 reichend, cf. Sudendorf p. 31), Pertz, (Script. V p. 20). — Neander, (IV 339 Not. 4); Stäudlin, (p. 34—36). Schröckh (23. 521) verhält ſich reſerviert.

[1]) Mansi (XIX. 785. 786); Mabillon (acta SS. S. VI. P. II. n. 21; vet. anal. II. p. 478 s.); hist. lit. (VIII. 205); de Roye (p. 41); Pagi, (IV. 185); Bouquet (XI. 527 s.); Fleury, (hist. eccl XII. 590); Natal. Alex., (t. XIV. diss. I art. XI); Oudin, (Comment. t. II. dissert. de vit. etc. Ber., cap. II p. 626 s.); Mansi (XIX. 781); Du Pin., (nouv. bibl. des aut. eccles. t. VIII. chap. II. p. 6); Stäudlin (p. 34); Döllinger (I. 413); Staudenmaier, (Wetzer und Welte I 822); Will, (die Anf. d. Reſtaur. I. 76) u. a. verlegen die Pariſer Synode in's Jahr 1050. Mabillon begründet dies damit, daß ja Dietwin den König bitte, das Pariſer Concil ſolange zu verſchieben, bis er die Genehmigung des Papſtes erhalten habe; das ſetze notwendig voraus, daß Dietwin zur Zeit der Abfaſſung ſeines Briefes von den Concilien zu Rom und Vercelli noch nichts gewußt habe, daß alſo die Pariſer Synode gleich nach der Verceller anberaumt worden ſein müſſe. Es iſt jedoch dagegen zu bemerken, daß Dietwin gar wohl auch nach dem Bekanntwerden obiger Concilien die gedachten Worte ſchreiben konnte; denn weder zu Rom noch zu Vercelli war Euſebius Bruno verhandelt worden, und gerade daß er, als Biſchof, von der Synode zu Paris nicht abgeſetzt werden könne, beſorgt Dietwin am meiſten. Auch bietet der Bericht Durand's nicht eben, wie Will geltend macht, einen zwingenden Grund, das Concil von Paris mit den Ereigniſſen von 1050 gleichzeitig zu faſſen, cf. Sudendorf p. 30. — Fand die Pariſer Synode 1050 ſtatt, ſo müſſen wir mit Leſſing fragen (p. 392): „Wiſſen wir denn nicht, daß Berengar während dem Concilio zu Vercelli des Königs Gefangener in Paris war? Wenn der König einen Monat darauf ein neues Concilium halten wollte, ſo mußte es damals ja wohl ſchon ausgeſchrieben ſein? War man wohl ſo thöricht, den Schuldigen auf die kurze Zeit noch laufen zu laſſen, in Hoffnung, daß er gehorſam genug ſein werde, ſich wieder einzuſtellen." Endlich erwähnen annal. Elnon. min. l. c. der Synode ausdrücklich unter dem Jahre 1051; und dafür entſcheiden ſich: Bulaeus, (hist. univ. Par. I. 421); Sudendorf (p. 31); Jakobi, (Herzogs Realencykl. II B., Art. Ber.); Hefele, (Conc.-G. IV. 753); Delarc, (l c. p. 151); Höfler, (d. d. P., II. 182); Hergenröther (I. 708); Alzog, (K.-G. X. Aufl. 670); Briſchar, (Kirchenlexikon II. Aufl. p. 395); Schwabe, (p. 68). Gfrörer verlegt unſere Synode auf den 16. Oktober 1053, von der Anſicht ausgehend, daß ſie 1050 nicht ſtattgefunden haben könne (IV. 1 p. 586. 587).

Hefele (IV. 755) bezweifelt, ob die von Dietwin erwähnte Synode mit der Pariſer identiſch ſei; da das von ihm vorgebrachte Bedenken mit Mabillon's Einwand gegen das Jahr 1050 zuſammenfällt, ſo dürfte das oben gegen letzteren Angeführte auch gegen erſteren genügen.

Allein der Scholaſtikus kannte ſeine Leute. Er wußte, daß er mit dem Beſuche jener Verſammlung ſich einer Todesgefahr ausſetze. Pflegte doch die damalige Zeit wenig Federleſens mit überführten Ketzern zu machen; und noch waren es keine ganzen 30 Jahre, daß die beiden Prieſter Liſoi und Stephan aus Orleans mit ihren Genoſſen ihrer häretiſchen Lehren halber von König Robert I. dem Flammentode überwieſen worden waren[1]) — ein Ereignis, das dem Scholaſtikus aus ſeiner Jugendzeit noch gar wohl vor Augen ſchweben mochte. Daß aber Berengar, wenn er vom Concile zu Paris nichts Gutes für ſich ahnte, hierin Recht hatte, zeigt der Verlauf desſelben, den Durand alſo beſchreibt[2]): „Unterdeſſen war der beſtimmte Tag angebrochen und es fand ſich zu Paris eine zahlreiche Verſammlung von Biſchöfen und ſonſtigen Clerikern, ſowie vornehmer Laien ein. Berengar jedoch, von ſchlechtem Gewiſſen gefoltert, erſchien nicht, ebenſo wenig Biſchof Bruno von Angers, der in denſelben Irrtum verſtrickt war. Der Biſchof von Orleans legte nun dem Concile und dem Könige ein ziemlich umfangreiches Schreiben vor und bat, es vorleſen zu dürfen, da dies ein Brief ſei,[3]) den Berengar verfaßt und an ſeinen Freund Paulus durch einen Boten überſchickt, den aber er, der Biſchof, dem Kourier mit Gewalt abgenommen habe. Bei Vorleſung dieſes Briefes habe anfänglich alles die geſpannteſte Aufmerkſamkeit beobachtet, ſei aber bald in lautes Murren ausgebrochen, da derſelbe von der abſcheulichſten Häreſie beſchmutzt war. Durch allgemeinen Spruch wurde der Verfaſſer des Briefes verdammt und das Verdammungsurteil auch auf ſeine Anhänger und auf das Buch des Johannes Scotus, woraus das, was verdammt wurde, geſchöpft ſchien, ausgedehnt. Das Concil löſte ſich auf mit dem Beſchluſſe: falls Berengar nicht widerrufe, ſo ſolle das ganze Heer der Franken, voran der Klerus mit kirchlichem Gepränge, gegen ihn und ſeine Anhänger ziehen und den Ort, wo ſie ſich aufhielten, ſo lange belagern, bis ſie entweder

---

[1]) cf. Bouquet (X. p. 536. 537); Dachery, (Spicil. II. 670 seq.); Hefele (IV. 674 ff.); die Synode fand ſtatt 1022.

[2]) Durand., P. IX., Dachery append. p. 107.

[3]) Dieſes Schriftſtück enthielt höchſt wahrſcheinlich die von Paulinus von Metz und vom Abt von Gorze gewünſchte Verteidigungsſchrift des Scotus.

zum katholiſchen Glauben zurückkehrten oder ſich gefangen gäben, in welchem Falle ſie den Händen des Nachrichters verfallen wären."[1])

Die Synode zu Tours 1054.

Der Beſchluß der Pariſer Synode kam nicht zur Ausführung, wahrſcheinlich deshalb, weil Graf Gaufred ſich ſchon bald mit König Heinrich verglich.[2]) Dagegen hatte das geſpannte Verhältnis, das zwiſchen dem Grafen und dem apoſtoliſchen Stuhle beſtand,[3]) noch immer nicht beigelegt werden können, ja, Gaufried hatte ſich ſogar genötigt geſehen (Ende 1053 oder zu Anfang 1054), die Vermittlung der Kurie nachzuſuchen[4]); auch ſonſtige wichtige kirchliche Angelegenheiten[5]) harrten der Erledigung und erheiſchten einen gewandten, geſchäftskundigen Mann. So ſandte denn Papſt Leo IX.[6]) keinen Geringeren als den gewaltigen Cardinal

[1]) Döllinger (Lehrb. I. 413) und Sudendorf (p. 118) deuten dieſen Paſſus von einem gegen den zahlreichen Anhang Berengar's organiſierten Kreuzzug; doch ſo bedeutend war dieſer Anhang ſchwerlich. Die Rüſtung galt wohl mehr dem mächtigen Grafen Gaufred und ſollte unter religiöſer Maske politiſchen Zwecken dienen. Vgl. Schwabe (p. 66. 69).

[2]) Schon 1052 ſcheinen die Feindſeligkeiten beendet geweſen zu ſein; vgl. Schwabe, (p. 77 n. 1.)

[3]) S. o.

[4]) Brief des Grafen Gaufried an P. Leo, Sudendorf (p. 212. 118).

[5]) Daß Berengar's Sache für die Synode zu Tours mehr etwas Nebenſächliches, Minderwichtiges war, erhellt aus de s. coena p. 51: „Conquesti sunt me accito episcopi illi duo quod culpa mea a propriarum eos ecclesiarum pertractandis negotiis revocaret"; p. 53: „tumultu compescito alia, pro quibus a Romana ecclesia venerat, est prosecutus negotia."

[6]) Lanfranc (cap. IV. 234) berichtet, unter Papſt Viktor (1055), nicht unter Leo habe die Synode von Tours ſtattgefunden, während Berengar entſchieden dafür eintritt, daß Leo die Geſandten abgeordnet habe (de s. c. p. 50). Man hat auch hier Berengar's Glaubwürdigkeit anzweifeln zu ſollen geglaubt (ſo Will, Reſt. II. 50. 51). Da beide Schriften, Berengar's ſowohl als Lanfranc's, Parteiſchriften ſind, Anſpruch auf alleinige Glaubwürdigkeit nach dem Grundſatze „audiatur et altera pars" alſo keine erheben kann, da Lanfranc der Tourer Synode nicht ſelbſt anwohnte (Order. Vital., Bouq. XI. 242 bejaht dies zwar, und Mabillon, de Roye, Pagi, Fleury folgen ihm, allein das gänzliche Schweigen Lanfranc's ſowohl als Berengar's iſt doch ein beredtes Zeugnis dagegen, vgl. Leſſing VIII. 401; Sudendorf p. 44), da Berengar für die Wahrheit ſeiner Behauptung ſich auf lebende Zeugen beruft, da endlich

Hildebrand, das Factotum Roms, zur Schlichtung der kirchlichen Wirren nach Frankreich, zugleich mit dem Auftrage, auch die Sache Berengar's vor sein Forum zu ziehen. Denn diesen hatte seine Verurteilung zu Paris, so wenig wie die zu Vercelli und Rom zum Stillschweigen zu bringen vermocht; nach wie vor fuhr er fort, seine Lehre zu verbreiten, und schon schenkte ihm alles, was in Angers und Tours auf Gelehrsamkeit Anspruch machen zu dürfen glaubte, immer offener Beifall.[1]) Der Scholastikus sah der Ankunft des Legaten wie der eines Engels entgegen.[2]) Hocherfreut, daß er nun endlich einmal selbst gehört werden solle, und überzeugt, daß für jeden, der nur einigermaßen einen guten Willen und einen hellen Kopf mitbringe, die Wahrheit seiner Lehre mit unumstößlicher Gewißheit feststehe,[3]) zweifelte er nicht im Geringsten daran, daß Hildebrand ihm beipflichten und seine Orthodoxie im glänzendsten Lichte erscheinen lassen werde. Kaum war der Cardinal in Tours angelangt, als ihn Berengar auch schon für sich einzunehmen wußte. Er beklagte sich über seine rohen, unwissenden Gegner; er beschwerte sich darüber, daß man seine Lehre immer falsch darstelle und ihm die Behauptung aufbürde, als ob auf dem Altare nichts als Brod zugegen sei und keinerlei Wandlung stattfinde, während doch auch er eine Wandlung annehme und bekenne, daß das Brod des Altares wahrhaft der Leib Christi sei. Nicht jede Gegenwart Christi im Abendmahl leugne er, sondern nur die Auffassung des Paschasius und dessen Anhänger wolle er bekämpfen, die alles in's Rohsinnliche herabzögen und ein Stückchen vom Fleische Christi zugegen haben wollten; er dagegen trete für eine geistige Auffassung der

---

ein stichhaltiger Grund, warum Berengar in diesem Punkte hätte lügen sollen, nicht ersichtlich ist, so gebe ich seinem Berichte den Vorzug. Vgl. Sudendorf (p. 41—47); Hefele (IV. 777 ff.); Schwabe (p. 81). Lanfranc, von dem chron. Bern., Pertz V. 427); Bern. (de Ber. mult. damn., Rieberer p. 70—74); Milo Crisp., (Dachery p. 5); Wilh. v. Malmesb. (Bouq. XI. 191) mehr oder weniger abhängig sind, konnte sich hier um so leichter irren, als in Tours 1054 und 1055 unter Vorsitz päpstlicher Legaten Synoden waren; s. Sudendorf p. 45.

[1]) Brief an Hildebr., Sudendorf p. 217 unten.

[2]) l. c. p. 215. 216.

[3]) „Omni cordato homini", „omni modicum erudito" müsse seine Lehre klar und evident erscheinen, wiederholt er oft, z. B. de s. coena p. 65. 82. 102. 235.

heiligen Euchariſtie ein und befinde ſich hiebei in Übereinſtimmung mit der heiligen Schrift und Tradition.[1]) Bisher hatte man Berengar's Lehre immer nur aus fremdem Munde gehört; wie ganz anders lautete ſie in ſeinem eigenen! Hildebrand, deſſen Hauptaufmerkſamkeit ohnehin mehr den praktiſchen kirchlichen Intereſſen zugewendet war[2]), ſchenkte dem Scholaſtikus freundliches Gehör, verkehrte, beſonders vor Eintreffen der Synodalmitglieder,[3]) gerne mit dem geiſtreichen und ſonſt ſo exemplariſchen Prieſter, ließ ſich jedoch mit ihm in keine näheren Erörterungen ein, ſondern eröffnete ihm: Wenn es ſich ſo verhalte, ſo möge Berengar nur mit ihm nach Rom gehen und vor dem Papſte dieſe ſeine Erklärung erneuern; Leo werde ihn dann ſicher gegen den Neid und das Ungeſtüm ſeiner Feinde in Schutz nehmen. Berengar jubelte: Hildebrand glaubte er zu den Seinen rechnen zu dürfen![4])

Inzwiſchen verſammelte ſich die Synode. Die Unklarheit, welche zu damaliger Zeit über das heilige Abendmahl noch vielfach herrſchte, ſpiegelte ſich auch hier ſofort ab. Denn während einer der Biſchöfe das Anathem ausſprach über jeden, der leugne, daß auf dem Tiſche des Herrn kein Brod mehr übrig bleibe,[5]) meinte Walter, Abt im Kloſter St. Albin zu Angers, es handle ſich ja nicht darum, wie ein Chriſt leben, ſondern nur darum, was er über das Abendmahl glauben müſſe; worauf jedoch der Legat entgegnete, es ſei dem Geiſte des Chriſtentums zuwider, das Volk im Irrtume zu belaſſen.[6]) Die Unterſuchung über die Sache Berengar's legte Hildebrand in die Hände der Biſchöfe und ſtellte es ihnen anheim,[7]) ob ſie eine eingehende Prüfung anſtellen wollten, für welchen Fall er eine große Menge Bücher verſchiedener Autoren hatte vorlegen und die betreffenden Stellen durch Zeichen einmerken laſſen, oder ob ſie auf eine weitere

---

[1]) Den genaueren Nachweis ſiehe unten: Berengar's Lehre.

[2]) Döllinger, (Lehrb. I. 413).

[3]) Brief an Hildebrand, (Subend. p. 216): „Tu B. causam agere et sine turba postquam convenerunt adversarii ipsius, eum convenire timuisti."

[4]) de s. coena p. 50: „Hildebrannus, veritatis perspicuitate cognita, persuasit, ut ad Leonem papam intenderem" etc.

[5]) Brief an Hildebrand, Subend. p. 216.

[6]) l. c. p. 218.

[7]) de s. coena p. 50. 51.

Erörterung verzichteten, worauf Berengar in Rom Rechenſchaft werde abzulegen haben. Die Biſchöfe entſchieden ſich dahin, daß eine Commiſſion, beſtehend aus den Biſchöfen Iſembard von Orleans, Goffried von Auxerre und Bartholomäus von Tours, den Archidiakon abgeſondert vernehmen ſolle. „Als ich nun," erzählt Berengar, „vorgerufen war, beklagten ſich jene zwei Biſchöfe, wie es meine Schuld ſei, daß ſie an der Erledigung ihrer Geſchäfte gehindert wären. Auf die Frage: Worin denn meine Schuld beſtehe? erwiderten ſie: darin, daß ich lehre, das heilige Brod des Altares ſei bloß Brod und unterſcheide ſich nicht vom unconſecrierten Brode des gemeinen Tiſches.[1]) Einen Ankläger konnten ſie jedoch gegen mich nicht vorführen, erklärten vielmehr, ſo gehe eben das Gerücht, und begehrten nun zu hören, was ich denn lehre, wenn ich jenen Satz leugne. Ich entgegnete: „Seid feſt überzeugt, daß ich lehre, Brod und Wein des Altares ſeien nach der Conſecration wirklich Chriſti Leib und Blut.[2]) Darauf erklärten ſie, etwas Anderes erwarteten ja auch die übrigen in der Kirche St. Moriz verſammelten Biſchöfe nicht, ich möchte alſo dasſelbe in ihrer Gegenwart wiederholen. Ich kehrte nun mit den genannten Biſchöfen in die Verſammlung zurück und erneuerte die gegebene Erklärung. Allein es fehlte nicht an ſolchen, die meine Erklärung nicht genügend fanden; ich dächte anders, als ich ſpräche, man ſolle mir einen Eid abfordern. Als ſie nun, obwohl ganz mit Unrecht, in mich drangen, ſo gab ich nach auf den Rat des Biſchofs von Angers und Alberts, des Abtes zu St. Martin, welche wußten, daß meine Lehre ſchriftgemäß ſei, und daß ich ſo rede, wie ich denke. Ich ſchrieb alſo ſelbſt auf, was ich beſchwören ſollte: „Brod und Wein des Altares ſind nach der Conſecration Chriſti Leib und Blut,"[3]) und bekräftigte eidlich, daß ich wirklich im Herzen ſo glaube, wie ich mit dem Munde bekenne. Hildebrand wandte ſich nun der Erledigung der

---

[1]) de s. coena p. 51: „dicere me, panem sanctum altaris panem tantum esse nec differre ab inconsecrato pane mensae communis."

[2]) „Certissimum habete, dicere me, panem atque vinum altaris post consecrationem Christi esse revera corpus et sanguinem."

[3]) de s. c. p. 53: „Panis atque vinum altaris post consecrationem sunt corpus Christi et sanguis."

andern Geschäfte zu, derentwegen er von Rom gekommen war. Als er nun einige Zeit damit zubrachte und ich auf die Reise mit ihm nach Rom harrte, um mich dort zu verantworten über das Abendmahl, über die Vortrefflichkeit der Vernunft und ihre Unabhängigkeit von der Autorität, kam die Nachricht, Papst Leo habe das Zeitliche gesegnet. Darauf entsagte ich meinem Vorhaben, nach Rom zu reisen."

Hildebrand's Verhalten auf der Synode zu Tours [1]) hat verschiedene Beurteilung erfahren. Schröckh [2]) betrachtet ihn als einen Anhänger der berengarischen Lehre; viel richtiger urteilt Stäudlin [3]): „Der Legat widerspricht ihm nicht, schien ihm selbst Recht zu geben, riet ihm, mit ihm zu Leo, auf den er bekanntlich viel Einfluß hatte, zu reisen" ꝛc. Neander [4]) weist dem Cardinal die Rolle eines Vermittlers zwischen Berengar und dem Concile zu und meint, Hildebrand habe selbst an der thatsächlich bei der Wandlung sich vollziehenden Conversion festhalten, die Art derselben aber nicht näher bestimmen wollen. Gfrörer [5]) schreibt: „Nicht darum, weil er (Hildebrand) sich von Berengar täuschen ließ, noch viel weniger, weil er kein Gewicht auf Festhaltung des Dogma's der Wandlung legte, sondern weil die Klugheit vorschrieb, nicht weiter zu gehen, erklärte er sich durch den Eid Berengar's befriedigt." Entschieden unrichtig stellt Sudendorf [6]) die Sache dar; er wirft sich gleich Lessing zum Sachwalter Berengar's auf und glaubt, Hildebrand sei von der Wahrheit der incriminierten Lehre völlig überzeugt gewesen, habe aber doch den „armen Angeklagten", „den Unglücklichen" im Stiche gelassen und dadurch einen Verrat an der Wahrheit begangen. Einen gar so erbarmungswürdigen Eindruck machte Berengar auf der Tourer Synode doch gewiß nicht; und Hildebrand war als Richter, nicht als Parteigänger und Anbeter des Tourer Magisters gesandt und durfte dieser seiner Stellung nichts vergeben, selbst wenn er dessen Anschauung

---

[1]) Deren Detail ist erst durch das Buch de sacra coena und durch den Brief an Hildebrand näher bekannt geworden.

[2]) K.-G. 23. B. p. 523.

[3]) Arch., p. 46.

[4]) Gesch. der chr. Relig. und K., IV. 341. 342.

[5]) K.-G. IV. 1. 591.

[6]) Ber. Tur., p. 130 ff.

teilte. Auch nach Schwabe[1]) treibt der Legat auf der Synode ein geradezu unwürdiges Spiel. Hildebrand habe sich mit der „höchstwahrscheinlich sehr wohl erkannten Wahrheit abzufinden gewußt;" „die Abendmahlsfrage war ihm überhaupt keine Frage der Lehre, sie war ihm nur (!) eine Frage der Politik"; ja „es ist in der bekannten Mission Hildebrands nach Tours i. J. 1054 ein Nachgeben des Papstes zu erblicken."[2]) Allein Sudendorf wie Schwabe würden eine solche Übereinstimmung Hildebrands mit Berengar weniger zuversichtlich behauptet haben, wenn sie nicht von der zweifellosen Sicherheit ausgegangen wären, daß dieselbe nicht bloß durch Berengar selbst, sondern auch durch Graf Gaufried im bekannten Briefe an Hildebrand[3]) dokumentiert sei. Da jedoch, wie sich später zeigen wird, dieser Brief in Wirklichkeit gar nicht von Gaufred, sondern von Berengar selbst geschrieben ist, so sind wir in Bezug auf das Verhalten des Legaten in Tours auf das Zeugnis Berengar's allein angewiesen, das, wie jedes Zeugnis für die eigene Sache, jedenfalls nur mit großer Vorsicht zu gebrauchen ist. Denn einmal lag es beim Scholastikus sehr nahe, das freundliche, wohlwollende Benehmen des Cardinals für Zustimmung zu halten, umsomehr, wenn er es mit der abstoßenden Behandlung verglich, die ihm bisher von seinen Gegnern widerfahren war. Dann ist wohl zu beachten, daß Berengar es liebte, sich als den unschuldig Verfolgten auszuspielen, über die Roheit und Unduldsamkeit seiner Gegner sich zu beklagen und diese zu beschuldigen, daß sie, um das Odium auf ihn zu werfen, seine Lehre geflissentlich falsch darstellten.[4]) An solchen Klagen ließ er es gewiß auch Hildebrand gegenüber nicht fehlen. Um zu verstehen, wie der Archidiakon letzteren für sich zu gewinnen

[1]) Studien, p. 79 ff. — Was Reuter (Gesch. der rel. Aufkl. I. 119) und Schwabe (p. 78) über die „geteilten Meinungen", über die zwei Parteien, die sich hinsichtlich der Abendmahlslehre im Cardinalscollegium einander gegenüber gestanden sein sollen, schreiben, ist nichts als eine leere Combination. Man konnte gar wohl im Dogma einig und doch über die gegen den Leugner desselben zu ergreifenden Maßregeln geteilter Meinung sein; und nicht einmal letzteres ist erwiesen.

[2]) l. c. p. 78.

[3]) Sudendorf p. 212—15.

[4]) de s. coena p. 27. 33. 41. 46. 57. 59. 60. 65.

ſuchte, dürfen wir nur an ſein Verhalten gegen die biſchöfliche Prüfungscommiſſion denken. Er nahm keinen Anſtand, zu erklären, ja ſogar eidlich zu bekräftigen, daß er glaube, Brod und Wein ſeien wirklich Chriſti Leib und Blut, obwohl er ganz gut wußte, daß die Biſchöfe dies ganz anders verſtanden als er. Er hat die Biſchöfe beſchwichtigt, indem er ſie täuſchte. Dasſelbe Manöver wandte er wohl auch Hildebrand gegenüber an und verſicherte ihn, er beſtreite die kirchliche Lehre (wie er ſie nämlich auffaßte) keineswegs, nur für eine geiſtigere Auffaſſung der Abendmahlslehre kämpfe er. Hierin ſchenkte ihm der Legat Glauben und ermutigte ihn, nach Rom zu gehen. Wenn Hildebrand Berengar ſelbſt nicht glauben durfte, welches ſeine wahre Lehre ſei, wem ſollte er denn ſonſt glauben? Hätte der Legat Berengar's häretiſche Anſchauungen geteilt, — was hätte er denn in Rom mit ihm gewollt? Ein ſolcher Thor war Hildebrand nicht, daß er durch Begünſtigung einer von der Kirche ſo allgemein und entſchieden verdammten Lehre das Werk ſeines Lebens gefährdet hätte!

Berengar's Agitation für ſeine Lehre.

Die Synode von Tours machte auf Berengar's Anhänger den Eindruck einer Niederlage. Sie waren eingeſchüchtert und wagten nicht mehr, ſo offen für ihn Partei zu nehmen.[1]) Doch das währte wohl nicht lange. Glaubte doch Berengar ſelbſt, als Sieger aus der Synode hervorgegangen zu ſein und ſich rühmen zu dürfen, einen Hildebrand für ſeine Lehrmeinung gewonnen zu haben. Um ſo zäher hielt er nun an derſelben feſt, um ſo eifriger und rühriger war er darauf bedacht, für ſie Propaganda zu machen, bereit, ſie mündlich wie ſchriftlich gegen jeden Angriff zu verteidigen, gleich den kampfesluſtigen Rittern ſeiner Zeit ſtets gerüſtet, mit ſeinen Gegnern im geiſtigen Turniere ſich zu meſſen. Zwar war das Agitationsfeld, das der Scholaſtikus ſich auserſehen hatte, von vorneherein nur ein beſchränktes. Er war ein Gelehrter, kein Volksmann.[2]) Nicht an die große Menge des

[1]) cf. Sudendorf 218.

[2]) cf. Kahnis, (Lehre vom Abendmahl, p. 234. 225). — Zum Nachfolgenden vgl. H. Reuter, (Geſch. d. relig. Aufklärung, I. B. p. 112 ff.).

Volkes wandte er sich, er setzte sich vielmehr in bewußten Gegensatz zu derselben. Mit souveräner Verachtung blickte er auf den „gemeinen Pöbel“[1]) herab, auf die „Schar unwissender Thoren“,[2]) auf die „Volkshaufen, die nur immer schreien: kreuzige ihn, kreuzige ihn,[3])“ die „immer bereit sind, zu Knütteln und Lanzen zu greifen,[4])“ diese „streitsüchtigen, excessiven Leute“,[5]) die „wilden Tieren zu vergleichen sind“;[6]) sie „wollen nichts wissen von einer gelehrten Untersuchung,“[7]) sie „widersprechen sich selbst“,[8]) sind „nicht Leser, sondern Verdreher der heiligen Schrift“ zu nennen,[9]) sind „gar nicht wert, daß man sich in wissenschaftliche Erörterungen mit ihnen einläßt“[10]) und können sich auf keine Autorität berufen, als auf „den abgeschmackten Paschasius“[11]) und auf Lanfranc.[12]) Er schildert seine Gegner ferner als „moralisch unwürdige Leute“[13]), die Bischöfe und Äbte als den Kanonen zuwider gewählt;[14]) es sind fleischlich gesinnte,[15]) stolze, boshafte, neidische[16]) Menschen, Finsterlinge, die die Nacht mehr lieben als das Licht[16]) und beim hellen Tage nicht sehen wollen.[16]) Solchen Menschen gegenüber ist man nicht schuldig,[17]) die Wahrheit zu bekennen, man dürfe das Heilige nicht den Hunden vorwerfen[18]) und müßte mit Recht selbst als ein Narr gelten, wollte man unter Narren als ein

---

[1]) Sententia, vecordia, insania, ineptia „vulgi“ — de s. c. p. 33. 68. 81. 174. 182; ep. ad Adelm., Mart. l. c. p. 111.

[2]) „Ineptorum turbae“ — de. s. c. p. 35. 44. 49. 54. Sudendorf 209. 212.

[3]) de s. c. p. 52.

[4]) de s. c. p. 53. 59; Sudendorf 209.

[5]) de s. c. p. 107; Sudendorf p. 210.

[6]) de s. c. p. 72; Sudendorf 231.

[7]) de s. c. p. 228. 234.

[8]) de s. c. p. 107. 127. 132. 174. 189 etc.

[9]) de s. c. p. 187. 229.

[10]) Sudendorf p. 209.

[11]) de s. c. p. 37. 65. 68. 84. 182; ep. ad Adelm., Mart. l. c. p. 111.

[12]) de s. c. p. 58; die „ineptia vulgi, Paschasii et Lanfranni“ kehrt bei Berengar immer wieder.

[13]) Sudendorf p. 209; de s. c. p. 59.

[14]) d. s. c. p. 59. 63.

[15]) d. s. c. p. 54. 55. 116; Sudendorf 212.

[16]) de s. c. p. 234; Sudendorf p. 210.

[17]) act. conc. Rom., Mart. IV. p. 108.

[18]) Sudendorf p. 209. 211.

Weiſer erſcheinen.[1])" Entſchieden weiſt Berengar die Inſinuation zurück, daß er ſich „an Unerfahrene gewendet und dieſe zu verführen geſucht habe";[2]) vielmehr war ihm das Volk feindlich geſinnt[3]). Auf das gebildete Publikum rechnete der gelehrte Magiſter.[4]) Er appellierte an die „Freunde der Wahrheit,[5]), die lieber bei gründlicher Unterſuchung der Wahrheit ſchwitzen, als aus träger Bequemlichkeit länger in einem Irrtum verharren wollten".[6]) Im Namen der Wiſſenſchaft und der freien Forſchung verkündigte er ſeine Theſen, die das Ergebnis unbefangenen Studiums der heiligen Schrift und Väter ſind.[7]) Dies zu beweiſen, erbot er ſich immer wieder zu öffentlichen Disputationen;[8]) wo er öffentlich aufzutreten nicht wagen durfte, hielt er ſie insgeheim,[9]) immer wieder ſah man ſich veranlaßt, ihm dieſelben zu verbieten;[10]) eine große Gewandtheit hierin rühmten ſelbſt die Gegner ihm nach.[11]) Auch ſeine Feder ruhte nicht. Obwohl die meiſten ſeiner Briefe verloren ſind, ſo können wir doch aus den noch vorhandenen ſchließen, daß er eine ausgebreitete Correſpondenz unterhalten habe. Eremiten und Päpſte, einfache Cleriker, Äbte, Biſchöfe und Cardinäle, aus dem Laienſtande einen Grafen und einen König, erblicken wir unter den Adreſſaten. Man ging

---

[1]) act. conc. Rom., Martène IV. p. 103.

[2]) de s. c. p. 27.

[3]) So muß zu Vercelli Leo IX. die beiden Cleriker ſchützen, de s. c. p. 47; gelegentlich der Tourer Synode muß Berengar dem Drängen des Biſchofs v. Angers nachgeben, „ne tumultum compescere popularem suffugerem" — de s. c. p. 52.

[4]) de s. c. p. 27.

[5]) de s. c. p. 54. 124. 183.

[6]) de s. c. p. 235.

[7]) Sudendorf p. 210.

[8]) Ep. ad Lanf., (Dachery p. 22); ep. ad Richard. (Sudendorf, p. 211); ep. ad Euseb. Brun., (Sudend. p. 220); Bern., (bei Rieberer p 66) ſpricht von „quotidianis illius disputationibus."

[9]) Lanf., (cap. I, Dach. p. 231); de Roye (p. 60).

[10]) So 1059, Lanf., (cap. I p. 232); Bereng. epist. ad Greg. VII., (Sudend. p. 231); 1079 chron. Hug. Flav., Pertz (Script. VIII. p. 450), Lanf., (cap. II. 233); Greg. VII. vit. auct. Petro Pisano, (Watterich I p. 299, 300); cfr. chron. Turon., (Bouq. XII. 461); Sigeb. chron. (XI. 162); Sigeb. de Script. eccles., (Fabric. p. 111; epist. Wolphelm., (Mabill. act. VI. II., p. 681); Euseb. Brun. ep. ad Ber., (de Roye p. 49).

[11]) act. S.S. Julii (t. IV. p. 479); Muratori, (rer. Ital. Script. t. IV. p. 455).

ihn um seine Meinung, sein Gutachten an;[1]) zahlreiche Schriften von ihm gingen von Hand zu Hand.[2]) Er erklärt die Zustimmung zu seiner Lehre und die Verwerfung der gegnerischen als ein Postulat des gesunden Menschenverstandes.[3]) Unbegreiflich sei es, wie die Wahrheit solange habe unerkannt bleiben können.[4]) Es könne ja gar kein Zweifel mehr bestehen.[5]) Man solle doch nur die Augen aufmachen, man solle nur lesen.[6]) Die Sache sei ja evident,[7]) klar wie das Tageslicht,[8]) selbst einem Blinden,[9]) einem Blödsinnigen[10]) einleuchtend, so unumstößlich gewiß, wie das Axiom, daß zweimal zwei vier sei,[11]) so einfach, daß selbst ein Schulbüblein sie begreifen könne.[12]) Werde die Wahrheit gleichwohl verkannt, so geschehe das nur aus Bosheit, Neid und schlechtem[13]) Willen, und von solchen Menschen, welche in Folge göttlichen Strafgerichtes mit Blindheit geschlagen seien.[14]) Nur Augen, die vom Lichte nichts wissen wollen,[15]) die dampfen vom Rauche des Neides und Stolzes,[16]) wenden sich von der Wahrheit ab, geben aber dadurch Ärgernis den Schwachen[17]) und haben das Wort der heiligen Schrift zu fürchten: „Wehe, wehe, die ihr den Schlüssel der Erkenntnis hinweggenommen habt, ihr kommt nicht hinein und wehret jenen, die eintreten wollen“ (Luk. 11. 52); ferner:

---

[1]) cf. Sudendorf p. 200.

[2]) Lanf. cap. I (Dachery p. 231. 232); zu Rom wurden 1059 Schriften, worin er seine Häresie vortrug, verbrannt, Bernald., (de mult. damn. Ber., Rieberer p. 74); Guitmund, (bibl. m. L. XVIII 441) spricht von „libri“ Bereng.; cf. Sigebert, (h. Fabric. p. 111 cap. 154).

[3]) act. Con. Rom. Mart. IV. p. 106; ep. ad Ascel. Dach. p. 24.

[4]) Sudendorf p. 209. 210.

[5]) Sudendorf p. 208.

[6]) ep. ad Adelm., Mart. IV. p. 112; Sudendorf p. 209.

[7]) de s. c. p. 99. 215. 245; Sudendorf p. 208. 209.

[8]) de s. c. p. 215; ep. ad Adelm. Mart. IV. p. 110; Sudendorf p. 210.

[9]) de s. c. p. 280.

[10]) ibid.

[11]) de s. c. p. 73; Sudendorf p. 219. 220.

[12]) ep. ad. Ascel., Dachery p. 24.

[13]) de s. c. p. 234.

[14]) ibid. p. 30. 256. 259.

[15]) Sudendorf p. 219. 220.

[16]) de s. c. p. 105.

[17]) Sudendorf p. 210.

„wer sich meiner und meiner Worte schämt, dessen werde auch ich mich schämen" ꝛc. (Luk. 9. 26).[1])

Die eifrigsten Verbreiter der berengarischen Sätze waren seine Schüler. Trotz der weitberühmten Schule zu Bec war auch die zu Tours blühend und vielbesucht.[2]) Besonders arme Schüler mochten dahin strömen, denn Berengar verwandte die reichen Geldmittel,[3]) die ihm zur Verfügung standen, zur Unterstützung dürftiger Studenten, weshalb seine Gegner ihn der Bestechung ziehen.[4]) Ganz Gallien wimmelte[5]) von armen Scholaren, die Dörfer und Städte durchzogen[6]) und neue Erklärungen des Psalteriums, der Briefe des heiligen Apostels Paulus und der Apokalypse[6]) zu geben wußten; sie streuten den Samen der Häresie ihres Meisters aus und trugen auch seine Schriften in die Ferne,[7]) nach den verschiedenen Provinzen Frankreichs nicht bloß,[8]) sondern auch nach Deutschland und Italien.[9]) Auch vornehme Würdenträger sympathisierten[10]) für die neue Lehrauffassung, wenn auch ihre Zahl gering[11]) und nicht, wie Berengar selbst pomphaft versichert,[12]) unermeßlich war. Kurz — der wechselvolle Kampf, den der Schulmeister von Tours gegen die kirchliche Abendmahlslehre begonnen hatte, hielt alle Geister in Spannung.

---

[1]) Sudendorf p. 210.

[2]) cf. Sudendorf p. 171.

[3]) „Largarum possessionum dispertiendo dominus" — Wilh. v. Malmesb., (Bouq. XI. 191); cf. Sudendorf (p. 225; p. 192).

[4]) Lanf. (cap. II 233; cap. XX. 247); Milo Crisp., (vit. Lanf. Dach. p. 5); Wilh. v. Malmesb. (Bouq. XI. 191); Order. Vital. (Bouq. XI. 242.)

[5]) Wilhelm v. Malm. l. c.

[6]) ep. Gozech. ad Valch. (Bouq. XI. 500. 501).

[7]) Lanf. (cap. I. 231. 232); Order. Vit., l. c.; Bernald, (de Ber. mult. damn., Rieberer p. 79).

[8]) chron. Turon. (Bouq. XII. 461).

[9]) cfr.: ep. Adelm. ad Bereng.; ep. Deod. ad Henric. reg; Lanf. (II. 233); ep. Wolphelmi abb.

[10]) Außer Eusеb. Bruno, Paulinus v. Metz, d. Abte v. Gorz u. a. hatte er auf den Conc. zu Vercelli (de s. c. p. 38. 39), zu Rom 1059 (de s. c. p. 65; Lanf. cap. II. 233) und 1079 (act conc. Rom., Mart. IV. 103; Lanf. II. 233; Hugo von Flav., Pertz Script. VIII.) Anhänger.

[11]) Lanf. (cap. IV. 234).

[12]) de s. c. p. 54; cfr. Ebrard, (d. Dogma v. hl. Abendmahl, I. B. p. 443).

Natürlich blieb man auch in kirchlichen Kreiſen nicht müßig. Wo immer gelehrte Männer ſich zuſammenfanden, bildete ſofort die Häreſie den Gegenſtand lebhafter Debatten.[1]) Mit ſolcher Vehemenz war dieſes Dogma — ein Fundamentaldogma von eminent praktiſcher Bedeutung — noch niemals bekämpft worden; gegen die neuen Einwände, welche Berengar erhob, fand man auch in den Schriften der Väter keine Löſung. Mit heftigſtem Unwillen erklärte man ſich gegen den verwegenen Ketzer, und die Erbitterung erreichte nicht ſelten einen ſo hohen Grad, daß man die Beſonnenheit verlor und ſelbſt in Thätlichkeiten auszubrechen drohte.[2]) Auch ſchriftlich trat man gegen ihn auf,[3]) eine Widerlegungsſchrift erſchien nach der andern. Nach Adelmann und Hugo von Langres war es zu Ende der fünfziger Jahre (c. 1058) Abt Durand von Troarne, der ſein neun Bücher umfaſſendes Werk gegen den Archidiakon herausgab.[4]) Er ſucht denſelben beſonders durch die Zeugniſſe der heiligen Väter ſeines Irrtums zu überführen, er bringt intereſſante Nachrichten aus der Geſchichte der berengariſchen Bewegung und beklagt die verderblichen Wirkungen, welche die Häreſie hervorgebracht habe. Letzteres hebt auch Gozechin, früher Scholaſtikus zu Lüttich, in ſeinem Briefe[5]) an Valcher, ſeinen Schüler und Amtsnachfolger, hervor. „Betrachte", ruft er aus, „die reine Lehre, die heilſame Disciplin dieſer Theologen der Tourer Akademie, deren Vorſtand Berengar iſt, dieſer Apoſtel des Satans! Betrachte die peſt- und todbringenden Skorpionen und Baſilisken, welche aus den Höhlen dieſes Babylons unſerer Zeit hervorkommen. Trunken vom Weine ihres Häreſiarchen und ſeines Giftes voll, bringen ſie ſacrilegiſcher

---

[1]) So zu Tours 1050 in Gegenwart des gefangenen Biſchofs Gervaſius von Mans (Euseb. Brun. ep. ad. Bereng., Zeitſchrift f. hiſt. Theolog. v. Niedner 1857 p 158. 159; cf. Semiſch, l. c. p. 152 ff.; Sudendorf 35 ff.; 118 ff.) zu Poitiers (Sudendorf p. 114); zu Chartres (Sudendorf p. 104. 106); Drogo an Ber., (Sudendorf 210); zu Angers 1061 (Sudendorf p. 220); zu Poitiers 1075.

[2]) cf die ſtürmiſchen Verhandlungen zu Chartres (Sudendorf p. 209), zu Poitiers, wo Berengar faſt ermordet worden wäre — chron Malleac. (Bouq. XII. 401); Drogo's Brief an Berengar, (Sudendorf p. 210. 211).

[3]) cf. Sigeb. v. Gembl., (Fabric. p. 111).

[4]) Dachery, (opp. S. Lanf., append. p. 72—107); bibl. m. Lugd. XVIII. p. 420—437.

[5]) Bouquet XI. 500—502.

Weiſe über die heiligen Geheimniſſe neue Fragen auf, zu nichts nütze, denn zum Verderben der Hörenden. Ihre Rede frißt wie der Krebs um ſich, denn eine Wiſſenſchaft, welche aufbläht, dient nicht zur Erbauung, ſondern zum Verderben. Sie ſind es, welche über hochheilige Dinge, nämlich über die himmliſchen Sacramente neue, dem Glauben fremdartige Erklärungen ſchmieden; und indem ſie behaupten, die himmliſchen Sacramente, welche auf dem Altare conſecriert werden, ſeien nur Schatten und nicht Wahrheit, lehren ſie, was die Zunge zu ſprechen und das Ohr zu hören ſich ſträubt, dieſelben gelangten in den Bauch und ſeien nach dem Gange der Natur dem Seceſſe unterworfen. Aus Ekel an dieſem Getriebe haben Hermann von Reims, Drogo von Paris, Huoremann von Speier, Meinhard von Bamberg und ſonſt noch viele ausgezeichnete hochangeſehene Männer ihren Einkünften entſagt, ihre Ämter aufgegeben, den gelehrten Beſchäftigungen Lebewohl geſagt und den weiſen Entſchluß gefaßt, ſich gänzlich dem beſchaulichen Leben zu weihen." Dem Abſcheu gegen die überhandnehmende Ketzerei verliehen endlich noch Ausdruck die Biſchöfe der Kirchenprovinz Rouen, welche 1055 unter Vorſitz ihres Erzbiſchofs Maurilius gelegentlich einer Synode folgendes feierliche Bekenntnis ablegten[1]: „Wir glauben mit dem Herzen und bekennen mit dem Munde, daß das Brod des Altares vor der Wandlung nur Brod iſt, daß aber bei der Wandlung ſelbſt durch der Gottheit unausſprechliche Macht die Natur und Subſtanz des Brodes verwandelt wird in die Natur und Subſtanz des Fleiſches, und zwar nicht in das Fleiſch irgend eines andern, ſondern in jenes, das empfangen iſt vom heiligen Geiſte, geboren aus Maria der Jungfrau, das auch unſer und unſeres Heiles willen geſchlagen wurde mit den Geiſeln und im Grabe lag, am dritten Tage auferſtand von den Toten und ſitzet zur Rechten Gottes des Vaters. Ebenſo glauben wir, daß der Wein, mit Waſſer vermiſcht und im Kelche zur Heiligung

[1]) Mabillon, (vet. annal. t. II. 457). Dieſe Formel mußten fortan die Biſchöfe bei ihrer Conſecration beſchwören; cf. Hefele, (Conc.-G. IV. 788).

Mabillon, (vet. annal. II. p. 477 seq.) Nat. Alex. (t. XIV. diss. I art. XV); Pagi, (Crit. IV. ad ann. 1063 p. 222); Staudenmaier, (Kirchenlexik. I. 823); Döllinger (I. 415); Hergenröther (I. 709) verlegen dieſe Provincialſynode in's Jahr 1063; doch Bouquet (XI. 529) beweiſt, daß ſie 1055 oder 1056 gehalten worden ſei und ihm ſchließen ſich Fleury (XIII. p. 40 s); hist. lit. (VIII. 207); Mabillon ſelbſt (acta SS. n. 23); Sudendorf (p. 65) an.

dargebracht, wahrhaft und wesentlich verwandelt werde in jenes Blut, das durch die Lanze des Soldaten aus der Seitenwunde des Herrn zur Erlösung der Welt geflossen ist. Wir sprechen das Anathem aus gegen alle, welche in ihrem Hochmute und in ihrem häretischen Sinne und mit gottloser Verwegenheit gegen diesen heiligen und apostolischen Glauben lästern."

Das Concil zu Rom 1059.

Auch in Rom dachte man daran, die Sache des Archidiakons wieder aufzunehmen. Schon Viktor II., der am 13. April 1055 auf Leo IX. gefolgt war, hatte auf einer anfangs Juni dieses Jahres zu Florenz in Gegenwart des deutschen Kaisers Heinrich III. gefeierten großen Synode wahrscheinlich das von seinem Vorgänger ausgesprochene Verdammungsurteil gegen Berengar wieder erneuert;[1]) doch war letzterer unter den kurzen Pontifikaten Viktors II. und Stephan's X. weiter unbehelligt geblieben. Hildebrand aber gab seinen Gedanken, Berengar solle sich selbst in Rom stellen, nicht auf und lud ihn brieflich mehrmals dringend dazu ein.[2]) Der Scholastikus kam dem Wunsche des Cardinals nach. Zuvor jedoch sollte in Rom der Boden geebnet werden. Es sollte alles aufgeboten werden, um den allgewaltigen Hildebrand auch zum thätigen Eingreifen zu Berengar's Gunsten zu bestimmen; es sollte ihm ernstlich in's Gewissen geredet, die Schändlichkeit seines Schweigens und seine heilige Pflicht, der Wahrheit offen das Zeugnis zu geben, dringend an's Herz gelegt werden. Und damit diese Vorstellungen ihren Zweck um so eher erreichten und um so größern Eindruck machten, sollten sie von einem Manne ausgehen, dessen Name auch in Hildebrand's Augen ein Gewicht haben mußte — vom Grafen Gaufried von Anjou. Es ward also folgendes kühne Schreiben[3]) nach Rom gesandt, das von

[1]) Lanf. (cap. IV. p. 234). Falsch ist die Angabe, dieses Concil sei gegen Berengar berufen worden — Mabillon, (vet. anal. II. 477); Bouquet (XI. 527 s.); vgl. Hefele, (Conc.-G. IV. 785); Will, (d. Anfänge d. Reft., II. 30). Irrig ist auch der Bericht Höfler's (II. 232); denn die betr. Sätze haben niemals eine Synode beschäftigt.

[2]) „Sicut scriptis adurgebas" — Sudendorf p. 215.

[3]) Graf Gaufried v. Anjou an den Cardinal Hildebrand zu Rom, März 1059, Sudendorf (p. 215—219; 134—137).

Berengar ſelbſt verfaßt,[1]) vom Grafen einzig mit ſeinem Namen verſehen war: „Deinem Wunſche und Andrängen gemäß kommt Berengar nach Rom. Jetzt mußt du den Mut eines wahren Chriſten bewähren, damit Berengar nicht wieder dieſelbe Erfahrung mit dir mache, wie zu Tours, als du in der Eigenſchaft eines päpſtlichen Legaten zu uns kameſt. Du kameſt, um zu beleben die Seelen, welche den Tod verdienten, und zu töten die Seelen, welche leben ſollten. Du haſt dich benommen wie Joſeph von

[1]) Daß wirklich Berengar der Verfaſſer des Briefes iſt und Graf Gaufried nichts als ſeinen Namen dazu hergeliehen hat, ergibt ſich klar aus Folgendem:

1. In einem früheren Briefe an Graf Gaufried (Sudendorf p. 204) ſagt Berengar, er wollte gerne dem Grafen den bewußten Spruch erklären, wenn dieſer ein „literatus“ wäre, hofft aber, es werde in des Grafen Nähe doch ein „literatus“ ſich finden, der ihm denſelben erklären könnte. Und nun ſoll derſelbe Gaufried auf einmal ſo gebildet ſein, daß er nicht bloß einen an ihn gerichteten Brief verſtehen, ſondern ſelbſt ein Schreiben verfertigen kann, das „alle Kunſt der Beredtſamkeit“ zeigt (Sudendorf p. 137) und ſelbſt mit Schrift- und Väterſtellen operiert? Der alte Haudegen kannte ſich gewiß beſſer im Reiten und Fechten, als im Auguſtinus aus!

2. Die Sprache unſeres Briefes iſt unverkennbar die Sprache Berengar's. Insbeſondere finden ſich hier folgende Lieblingsausdrücke desſelben, die in ſeinen Schriften immer wiederkehren: „mensa dominica“, „ineptorum error“, „error ille vulgaris“, „ille ineptus“, „dissimulare“; auch die von Berengar beliebte Häufung der Negationen kehrt hier wieder — qui panem . . . . non superesse negarent.

3. Folgende Sätze des Briefes finden ſich auch in Berengar's ſonſtigen Schriften: „homines, invidiae atque superbiae fumo . . caligantes“ — de s. c. p. 106. 125. „Occulte autem propter metum Judaeorum“ — de s. c. p. 65. — „Qui erubuerit me et meos sermones“ etc. — ep. ad. Adelm., Mart. IV. p. 111; ep. ad. Ansfrid., Sudendorf 210. „Ve qui tenetis clavem scientiae, ipsi non introistis“ etc. — ep. ad Ascel., Dach. p. 24. „Excepto quod ad sacramentum pertinet“ — de s. c. p. 274.

4. Aus dem Umſtande, daß Brief XII und XXII, Sudendorf (219. 232), berengariſche Sätze enthalten, ſchließt Sudendorf, daß Berengar der Verfaſſer derſelben ſei. Sollte der gleiche Schluß bei uns unſtatthaft ſein?

Allerdings fällt damit das Zeugnis Gaufrieds für eine Uebereinſtimmung Hildebrands mit Berengar's Lehrmeinung noch nicht ſchlechthin weg, da ja der Scholaſtikus dem Grafen nicht hätte zumuten dürfen, einen Brief mit ſeinem Namen zu verſehen, deſſen Inhalt dieſer nicht billigte. Immerhin aber verliert dieſes Zeugniß deshalb bedeutend an Wert, weil wir nicht wiſſen, ob und inwieweit Gaufried auf eigene Wahrnehmung, oder nur auf Mitteilungen von Seiten Berengar's ſich ſtützte.

Arimathia, von dem geschrieben steht: Er war selbst ein Jünger Jesu, doch nur heimlich aus Furcht vor den Juden. Ich will dir sagen, wem du gleich bist. Du gleichest jenem, welcher sprach: Ich finde keine Ursache des Todes an ihm, ihn aber aus Rücksicht gegen den König vom Tode nicht befreite. Ja, du hast noch weniger gethan, als jener. Denn Pilatus ließ Jesum zu sich rufen und scheute sich nicht das Zeugnis zu geben: Ich finde keine Schuld an ihm. Dich trifft der Ausspruch des Evangeliums: Wer sich mein und meiner Worte schämt, des werd' ich mich schämen vor meinem Vater. Dich treffen die Worte des Herrn: Wehe euch, denn ihr habt die Schlüssel der Erkenntnis; ihr kommt nicht hinein und wehret denen, so hinein wollen. . . . . Aber du wirst dich vielleicht beklagen, daß ich mir zu viel gegen dich erlaube. Du wirst glauben, daß sich niemand so viel gegen dich herausnehmen darf. Ich gebe zu, daß der Verwegenheit und dem Hasse so viel nicht freisteht; der Freundschaft aber und Liebe erlaube ich weit mehr. Auch ist es mir nicht unbekannt, daß du damals aus christlicher Langmut die Gegner bis zu einer gelegeneren Zeit hast schonen wollen. Auch will ich nicht Beleidigungen und Schmähungen auf dich häufen, sondern vielmehr dir, weil ich dich liebe, zur Anschauung bringen, wie häßlich dein Zögern erscheint, wenn man nicht die Gründe berücksichtigt, wegen welcher du zögerst, diejenigen zu tadeln, welche hätten getadelt werden müssen. Ich will dir zu erwägen geben, wie sehr du dich jetzt, weil die rechte Zeit gekommen ist, beeilen mußt, durch freies, öffentliches Bekenntnis der Wahrheit den Nachteil auszugleichen, den du derselben durch Verhehlen deiner Überzeugung bereitet hast.

Siehe! jetzt ist die rechte Zeit gekommen; du hast mit dem Papste Berengar gegenwärtig. Wenn du wiederum zu der Irrlehre jener Thoren schweigst, dann ist es klar, daß du früher nicht aus vernünftigen Gründen bis zur rechten Zeit gewartet, sondern aus Seelenschwäche und Furcht die Sache eines Unschuldigen nicht gewagt hast zu verteidigen. Sollte es dahin kommen, was ferne sei, so würden wir uns in der großen Hoffnung zu dir gänzlich getäuscht fühlen, du aber würdest gegen dich, ja gegen Gott ein ungeheures Unrecht begehen. Durch dich würde das Morgenland mit all seiner Verkehrtheit in unser

Abendland eingeführt; du würdeſt unſere Finſternis nicht aufhellen, ſondern vielmehr unſer Licht nach beſten Kräften in Finſternis verwandeln. Diejenigen, welche die Sache mit Gerechtigkeit erwägen, welche nicht das Ihre, ſondern was Chriſti iſt, ſuchen, finden in jener Irrlehre den Götzendienſt, den Auguſtin mit trefflichem Witze verſpottet. Jener Volkswahn führt, wenn er jemals um ſich greift, zu der größten Ketzerei. Die Auferſtehung des Fleiſches, in welcher Chriſtus der Erſtling geworden iſt unter denen, die da ſchlafen, die Auferſtehung, von welcher der Apoſtel ſagt: dies Verwesliche muß anziehen das Unverwesliche und dies Sterbliche muß anziehen die Unſterblichkeit, ſie kann nicht beſtehen, wenn wir noch behaupten, daß der Leib Chriſti — ich rede nicht vom Sacramente im Abendmahl — auf ſinnliche Weiſe durch die Hände des Prieſters gebrochen und mit den Zähnen zerkauet werde. Du rühmteſt dein Rom, an Rechtgläubigkeit und Kriegsruhm nie beſiegt. Du ſelbſt würdeſt dieſen Ruhm ſchmälern, wenn zur jetzigen Zeit, in welcher dich Gott vor allen Übrigen beim päpſtlichen Stuhle erhoben hat, jene Irrlehre, dieſe Pflanzſchule unleugbarer Ketzerei, durch deine Vorſtellung und durch das Schweigen des päpſtlichen Stuhles ermutigt, ihr Haupt erhöbe. Überlaß doch nicht Anderen deine Ehre! Dies würdeſt du wahrlich thun, wenn du einem anderen überließeſt, die Wahrheit zu verteidigen, dich ſelbſt aber in die Schlupfwinkel ſchändlichen Schweigens zurückzögeſt. Damit ſolches nicht geſchehe, erwäge des Apoſtels Worte: So laßt uns nun zu ihm hinausgehen außer dem Lager und ſeine Schmach tragen; ferner die Worte des Pſalmes, die du immer im Munde führſt: Wohl denen, die ſeine Zeugniſſe halten, die ihn von ganzem Herzen ſuchen."

Vertrauend, vorliegendes Schreiben an Hildebrand werde ſeine Schuldigkeit gethan haben,[1]) und mit deſſen Hilfe werde endlich ſeine Lehre die kirchliche Billigung erhalten, machte ſich Berengar auf den Weg nach Rom, um dem Concile anzuwohnen, welches der neuerwählte Papſt Nicolaus II. im April 1059 unter

---

[1]) Lanf. (cap. II. 233) erzählt, Berengar habe ſeine Hoffnung auf ſolche geſetzt, welche er durch Beſtechung gewonnen hatte. De Roye p. 61. 62. bezweifelt dies; Schwabe (l. c. p. 89. 90) weiſt jedoch nach, daß dieſe Anſchuldigung nicht ganz unbegründet ſei.

Aſſiſtenz von 113 Biſchöfen[1]) im Lateran feierte.[2]) Lanfranc, der dem Concile nicht ſelbſt beigewohnt zu haben ſcheint,[3]) ſchildert die Verhandlungen desſelben, ſoweit ſie Berengar betreffen, alſo:[4])

---

[1]) Unter ihnen befand ſich auch B. Adelmann v. Breſcia, cf. Bonitho (ad amic., lib. VI. Jaffé, Mon. Greg. p. 643).

[2]) Mansi (XIX. 897); cf. Hefele, (Conc.-G. IV. 825 ff.); Stäudlin (p. 48 ff.); Neander, (K.-G. IV. 343); Leſſing (VIII. 405 ff.); Engelhard, (K.-G. 2. B. p. 161); Baxmann, (Politik d. r. P. II. 283); Gfrörer, (Papſt Gregor VII., 1. B. p. 900 ff.); Höfler (II. 312 ff.); Will, (d. Reſtaur. d. Kirche, II. Abt. p. 173 ff.).

[3]) Milo Crisp., (vit. S. Lanfr., p. 5); chron. Becc., (Dachery, append. p. 3), berichtet zwar, Lanfranc ſei in der ſchon beſprochenen Eheſache Wilhelm's bei der Synode zugegen geweſen, und auch Leſſing (l. c) nimmt dies an. Doch aus Berengar's Worten: „Manu, quod mendaciter ad te pervenit, non subscripsi", erhellt das Gegenteil. Vgl. Schwabe, (p. 93 n. 1).

[4]) Cap. II. 233; I. 232; V. 235; cfr. Milo Crisp., (Dach. p. 5); Bern. de Bereng. damn. mult. (Rieberer 74—78); Guitm., (l. c. p. 462); chron. Andegav. alt., (Bouq. XI. 169); hist. Franc. fragm., (Bouq. XI. 161); chron. Malleac (Bouq. XI. 219); chron. Sith., (Bouq. XI. 382); chron. Tur., (Bouq. XII. 461); chron. Bern., (Pertz V. 427). Sagenhaft iſt der Bericht H. Knighton's, (de event. Angl., hist. Anglic. Script. p. 2360): Lanfranc habe ſich, in's Kloſter zu Bec eingetreten, ganz einfältig geſtellt; Berengar aber habe ihn, da er nichts mehr von ihm hörte, für tot gehalten und nun um ſo ſicherer ſeinen Irrtum ausgeſtreut, ja faſt den Papſt Nicolaus ſelbſt verführt. Der Papſt berief nun ein Concil gegen Berengar, zu welchem auch Lanfranc's Abt ſich begab. Da bat nun Lanfranc ſeinen Abt, ihn begleiten zu dürfen, erhielt jedoch nur mit Mühe die Erlaubnis. Als nun auf dem Concile Berengarn niemand zu widerſtehen vermochte, bewog Lanfranc durch vieles Bitten ſeinen Abt, daß er ihm zu ſprechen geſtatte, worauf er Berengar glänzend widerlegte. Darauf ſprach Berengar: „Du biſt entweder Lanfranc oder der Teufel." Lanfranc aber entgegnete: „Vere Lanfrancus sum, sed tu es haereticus et quando in scholis militavimus, semper contra fidem catholicam auctoritatem collegisti". Dieſer Bericht wird ſchon von Rieberer (p. 40—42) zurückgewieſen, während de Roye (p. 62) ihn für bare Münze nimmt. Petrus Diaconus erzählt (chron. S. Monast. Casin. lib. III. cap. XXXV. p. 455 bei Muratori, rer. Ital. Script. t. IV.): als Berengarn auf der Synode niemand zu widerſtehen vermocht habe, ſei der wegen ſeiner Gelehrſamkeit berühmte Mönch Alberich von Monte Caſino herbeigerufen worden, der ſich einige Zeit mit jenem herumgeſtritten habe, ohne daß einer dem andern wich. Darauf habe ſich Alberich 8 Tage Bedenkzeit erbeten und ein Buch wider ihn verfaßt, worin er ihn vollſtändig widerlegte. Dieſe Epiſode wird von de Roye (p. 62); Baronius (t. XI. ad ann. 1059, p. 270); Schröckh, (23. B. p. 526) auf unſere Synode bezogen. Doch Mabillon (annal. ord. Bened. V. 139), Rieberer (p. 44), Stäudlin (p. 51) beweiſen, daß dieſe Annahme unſtatthaft und eher das römiſche Concil 1078—1079 gemeint ſei. Vgl. Schwabe (p. 127).

„Als du unter Nicolaus nach Rom gekommen warst, im Vertrauen auf diejenigen, welche dir ihre Unterstützung mehr deiner Geschenke als deiner Gründe wegen versprochen hatten, wagtest du es nicht, das zu verteidigen, was du vorher geglaubt hattest und batest den Papst Nicolaus und sein Concil, daß er dir den Glauben, an den man sich halten müsse, schriftlich übergeben möge. Mit dieser Aufgabe wurde nun Cardinal Humbert betraut. Dieser verfaßte also die Glaubensformel und gab sie dir nach allgemeiner Übereinstimmung zum Lesen und Bekenntnisse. Du aber hast sie willig angenommen, gelesen, eidlich bekräftigt, daß du so glaubest, und sie endlich eigenhändig unterschrieben. Papst Nicolaus, über deine Bekehrung erfreut, sandte diese deine eidliche Erklärung in die Städte Italiens, Galliens, Deutschlands und überallhin, wohin der Ruf deiner Verkehrtheit gedrungen war." Und an einer andern Stelle berichtet Lanfranc: „Von Papst Nicolaus, seligen Andenkens, und den 113 Bischöfen wurde zu Rom (deine Lehre) gehört, geprüft und verdammt. Auch du hast gebeugten Leibes, aber ungebeugten Herzens, ein Feuer angezündet und die Bücher des verkehrten Dogma's in Mitte des heiligen Concils in dasselbe geworfen, schwörend beim Höchsten, was es gibt, daß du den von den anwesenden Concilsvätern dir übergebenen Glauben unverletzlich bewahren und deine alte Abendmahlslehre fürderhin nimmer verkünden wolleſt."

„Was du da," repliciert Berengar,[1]) „von Papst Nicolaus erzählst, ist mehr Ausfluß deines (bösen) Herzens als der Wahrheit. Viel besser als du, weiß ich, was ich mit Nicolaus verhandelt habe. Ich habe dem Papste die eindringlichsten Vorstellungen gemacht, warum er mich gleichsam wilden Tieren preisgebe, rohen Gemütern, die von einem geistigen Genusse des Leibes Christi nicht einmal etwas hören konnten und beim Worte „Geistigkeit" sich die Ohren verstopften; ich konnte ihn aber nicht bewegen, mich mit christlicher Sanftmut und väterlicher Sorgfalt anzuhören, oder, wenn dies nicht anginge, geeignete, in den heiligen Schriften gründlich bewanderte Männer zu diesem Geschäfte auszuwählen. Nachdem ich mich freiwillig (ultroneus)[2]) unter so großer Mühe

[1]) de s. c. p. 72. 73.

[2]) Auf den Rat Hildebrands, nicht auf Befehl des Papstes reiste Berengar zum Concile. Unrichtig ist es also, wenn Gfrörer (Gregor VII. I. B. p. 900)

nach Rom verfügt hätte, sollte ich doch Anspruch darauf machen können, daß man meine Lehre, wenn auch nicht gerade billige, so doch nicht übereilt verdamme, sondern mit christlicher Sanftmut vernehme, und mir entweder Recht gebe, oder nötigenfalls mich in Güte ermahne und verwarne. Der Papst erwiderte nur: ich möge mich an Hildebrand wenden.[1]) So bekam der Papst von mir über die Verwandlung der Sacramente, die du mit einem unwissenschaftlichen, dem Sprachgebrauch der heiligen Schrift fremden Ausdrucke eine „materielle" zu nennen beliebst, weder etwas zu hören, noch gab er mir die Erlaubnis zu antworten, noch hab' ich deshalb geschwiegen, weil ich mir meine Sache nicht zu verteidigen getraut hätte, sondern deshalb, weil man mich mit dem Tode bedrohte und mit mir auf ganz tumultuarische, auch weltlicher Gerichte höchst unwürdige Weise verhandelte.[2]) Auch habe ich nicht, wie deine Schrift lügt, an den Papst eine Bitte gerichtet, sondern, nachdem ich meine Verteidigung eingestellt hatte, warf ich mich, damit sie sich an mir nicht vergreifen möchten, auf den Boden nieder . . . . . Endlich habe ich jene Glaubensformel auch nicht, wie du fälschlich berichtest, eigenhändig unterschrieben, denn niemand hat verlangt, daß ich meine Zustimmung dazu ausdrücken solle; ich habe jenes Schreiben, ohne demselben auch nur im geringsten beizustimmen, einzig und allein aus Furcht vor dem nahen Tode in die Hand genommen." Diese Glaubensformel aber lautete:[3])

„Ich Berengar, unwürdiger Diakon der Kirche des heiligen Moriz zu Angers, erkenne den wahren, katholischen und apostolischen Glauben und anathematiciere alle Häresie, besonders diejenige, derentwegen ich bisher verrufen war, welche zu behaupten wagt,

---

sagt: „Mit schwerem Herzen mag Berengar nach Rom gereist sein, denn in der That, seine Reise war eine saure."

[1]) „Ut in Hildebrannum ista coniicerem" — v. Stäudlin (p. 49); Neander (IV. 343); Höfler (II. 314); Hefele (IV. 827, Not. 2).

[2]) Hefele, (Conc.-G. IV. 825 ff.), übersetzte: „weil man mit Tod und forensischem Proceß drohte." Dagegen macht Schwabe aufmerksam (l. c. p. 89 N. 6), daß diese Übersetzung irrig sei und auf einer falschen Interpunktion in der sehr fehlerhaften Vischer'schen Edition der Schrift de s. coena beruhe.

[3]) Lanf. cap. II, Dach. p. 232. — Wir werden später auf dieses Glaubensbekenntnis zurückkommen.

Brod und Wein, welche auf den Altar gelegt werden, seien nach der Consecration nur das Sacrament und nicht der wahre Leib und das wahre Blut unseres Herrn Jesus Christus, und können nicht auf sinnliche Weise, außer allein im Sacramente, durch die Hände der Priester berührt oder gebrochen oder von den Zähnen der Gläubigen zermalmt werden.[1]) Ich stimme aber überein mit dem heiligen römischen und apostolischen Stuhle und bekenne mit Mund und Herz, hinsichtlich der Sacramente des Tisches des Herrn, jenen Glauben festzuhalten, welchen der Herr und ehrwürdige Papst Nicolaus und diese heilige Synode auf Grund evangelischer und apostolischer Autorität festzuhalten bestimmte und mir selbst übergab: nämlich daß Brod und Wein, welche auf den Altar gelegt werden, nach der Consecration nicht bloß das Sacrament, sondern auch der wahre Leib und das wahre Blut unseres Herrn Jesus Christus seien **und auf sinnliche Weise, nicht bloß im Sacramente, sondern in Wirklichkeit** durch die Hände der Priester berührt, gebrochen und von den Zähnen der Gläubigen zermalmt werden.[2]) Dies beschwöre ich bei der heiligen, wesensgleichen Dreifaltigkeit und bei diesen hochheiligen Evangelien Christi. Jene aber, welche gegen diesen heiligen Glauben auftreten werden, erkläre ich sammt ihren Dogmen und Anhängern des ewigen Anathems für würdig. Sollte aber ich selbst mir anmaßen, dem entgegen zu glauben und zu predigen, so möge

---

[1]) Ego Berengarius . . . . anathematizo omnem haeresim, praecipue eam, de qua hactenus infamatus sum, quae adstruere conatur, panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem solummodo Sacramentum et non verum Corpus Domini nostri Jesu Christi esse, nec posse sensualiter, nisi in solo sacramento, manibus Sacerdotum tractari, vel frangi, aut fidelium dentibus atteri.

[2]) Consentio autem S. Romanae et Apostolicae Sedi et ore et corde profiteor de Sacramentis dominicae mensae eam fidem tenere, quam domnus et venerabilis Papa Nicolaus et haec Sancta Synodus auctoritate Evangelica et Apostolica tenendam tradidit: scilicet, panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem non solum Sacramentum, sed etiam verum Corpus et Sanguinem Domini nostri Jesu Christi esse, et sensualiter, non solum in Sacramento, sed in veritate manibus Sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri.

ich der Strenge der Canonen verfallen sein. Dieses habe ich gelesen und wiedergelesen und freiwillig unterschrieben."

So hatten sich also die Dinge ganz anders abgewickelt, als Berengar gerechnet hatte. Hildebrand, auf den er so große Hoffnungen gebaut, scheint gar keinen Einfluß auf die Verhandlungen geübt zu haben, als deren leitende Seele vielmehr der heftige Cardinal Humbert erscheint.[1]) In ihm mochte die Synode den Mann gefunden zu haben glauben, der durch sein energisches Auftreten einen Streit zu erledigen versprach, der schon so lange Zeit die gläubigen Gemüter beunruhigte. Berengar erschien vor der Synode und begann einen Vortrag zu halten, ohne jedoch Anklang zu finden.[2]) Vielmehr waren die Bischöfe, wohl vertraut mit seinen sophistischen Interpretationskünsten und in der „geistigen Auffassung" Berengar's nicht ohne Grund eine Verflüchtigung des reellen Gehaltes der Eucharistie erblickend, darauf bedacht, eine Formel zu entwerfen, die dem Häretiker jede Ausflucht abschneiden, jede Berufung auf eine nur geistige Präsenzweise Christi im Abendmahle unmöglich machen sollte. Humbert verfaßte eine solche und es ward Berengarn bedeutet, durch Anerkennung oder Verwerfung dieses Glaubensbekenntnisses sich als Katholiken oder Ketzer zu erklären. Der Scholastikus verstand die Tragweite der ihm gestellten Alternative; er begriff, daß in letzterm Falle sein Todesurteil besiegelt sei.[3]) Todesfurcht übermannte ihn; er verstummte, fiel zur Erde nieder, nahm die

[1]) Freilich darf nicht vergessen werden, daß Berengar durch seine Hartnäckigkeit und Rückfälligkeit die Kirche zur Ergreifung strengerer Maßregeln geradezu provozierte, wie Stäudlin, (Arch. p. 50), mit Recht bemerkt.

[2]) Berengar behauptet zwar (de s. c. p. 73), er habe sich nicht verteidigen dürfen, und Lessing (VIII. 406), Stäudlin (p. 49), Sudendorf folgen ihm. Doch berichten nicht blos Lanfranc (cap. I. 232), hist. Franc. fragm. (Bouq. XI. 161), Bernold. (de mult. Bereng. damn., b. Rieberer p. 74) ausdrücklich das Gegenteil, sondern es scheint auch Berengar selbst anzudeuten, daß er vor der Synode geredet habe cum obmutuissem – p. 73; ad vocem spiritualitatis aurem opturabant).

[3]) „Wie gerne hätte sich Berengar als Märtyrer der Wahrheit ausgegeben" sagt Höfler (II. 315 N. 42) und Hefele (IV. 828) schreibt, „man habe in Rom nicht nach Berengar's Blut gedürstet." Allerdings dürstete die Synode nicht nach seinem Blute, wünschte vielmehr seine Bekehrung; wäre diese aber nicht (wenn auch nur scheinbar) erfolgt, so mußte sie den verstockten Ketzer seinem Schicksal überlassen, das ihn sicher auf den Scheiterhaufen geführt hätte.

Formel an,[1]) beſchwor ſie[2]) und verbrannte die ketzeriſchen Schriften. Erleichtert atmete der Papſt auf und ſäumte nicht, die Freudenbotſchaft von der Bekehrung des Häretikers überallhin zu verbreiten.

Berengar's Bedrängnis.

Berengar kehrte von Rom zurück, erfüllt von tiefſter Scham und bitterſter Reue. Zwar an ſeiner Anſchauung über das heilige Abendmahl war er auch jetzt nicht irre geworden, ſie ſtand ihm auch jetzt noch über alle Zweifel erhaben feſt. Was ihn aber auf's heftigſte quälte, war der Gedanke, daß er ſich zu Rom ſo ſchwach gezeigt hatte, ſeinen Lieblingsautor Johannes Scotus zu verbrennen und zum Judas an der ſo klar erkannten Wahrheit zu werden.[3]) Im Gefühle und unter dem Drucke der erlittenen ſchweren Niederlage wagte es denn der Scholaſtikus nicht ſofort, mit ſeiner alten Lehre wieder hervorzutreten; wenigſtens ſah ſich eine 1060 zu Angers unter dem Vorſitze des Cardinals Stephan abgehaltene Provinzialſynode nicht veranlaßt, gegen ihn einzuſchreiten oder ſich mit ihm zu beſchäftigen, was ſie doch andernfalls nicht unterlaſſen hätte.[4]) Dazu kam, daß er mit dem im ſelben Jahre erfolgten Tode des Grafen Gaufried Martell einen mächtigen Beſchützer und Gönner verloren hatte,[5]) während von

[1]) Es iſt doch gewiß die reinſte Sophiſterei, wenn Berengar behauptet, „er habe die Formel nicht unterſchrieben und niemand habe ihm ſeine Zuſtimmung zu derſelben abverlangt" (de s. c 25. 26): wozu ſonſt hätte man ſie ihm denn in die Hand gegeben? Vgl. Will, (d. Reſt. II. 178).

[2]) Berengar (de s. c. p. 60. 61. 71) ſtellt dies zwar entſchieden in Abrede; allein es läßt ſich denken, daß die Synode über die Geſinnung desſelben ſich möglichſt zu vergewiſſern ſuchte, ſchon zu Tours ſchob man ihm deshalb einen Eid zu. (de s. c. p. 52). Lanfranc betont insbeſondere Berengar's Eidesleiſtung und wenn erſterer 1059 zu Rom auch nicht ſelbſt zugegen war, ſo verliert ſein Zeugnis keineswegs an Gewicht, da es nicht bloß von Bernold (b. Rieberer p. 75. 78), ſondern auch von Sigebert (b. Fabric. p. 112 cap. 155) beſtätigt wird. Dagegen hatte Berengar ein ſehr nahe liegendes Intereſſe, den Eid ſpäter abzuleugnen. Schwabe's diesbezügliche Ausführungen (p. 91 ff.) ſind weniger zutreffend.

[3]) cf. de s. coena p. 61. 62.

[4]) Dachery, (opp. Lanfr., p. 18); vgl. Schwabe p. 95.

[5]) Sudendorf, (p. 85. 86). — Auf ihn bezieht ſich wohl das Schreiben Berengar's an Erzb. Joscelin, das Sudendorf (232. 196 ff.) fälſchlich mit dem Tode Gregor's VII. in Verbindung bringt; ſ. Schwabe (p. 85).

deſſen Neffen Gaufried Barbatus und Fulco Richin wenigſtens erſterer mit des Oheims Beſitzungen keineswegs auch deſſen wohlwollende Geſinnungen gegen den Gelehrten geerbt zu haben ſchien.[1]) Der Gebartete war es, der 1062 die Abendmahlfrage wieder zur Diskuſſion brachte, und zwar auf einer Verſammlung in der Kapelle der Gräfin Hildegard zu Angers, wozu ſich außer dem Grafen Gaufried dem Gebarteten der Erzbiſchof Hugo von Beſançon, ſowie die Biſchöfe von Angers und Le Mans mit ihren Clerikern, darunter auch Berengar und ein gewiſſer Gaufried Martini, eingefunden hatten. Zwar erklärte ſich der Erzbiſchof und die anweſenden Geiſtlichen einſtimmig gegen die „neuauflebende Peſt"; doch Euſebius Bruno wußte die Verſammlung zu beſchwichtigen, indem er eine Formel aufſetzte, die ſowohl die Biſchöfe, als auch Berengar befriedigte.[2])

Bald hernach vernahm dieſer durch Ohrenzeugen, „daß jener Gaufried Martini ſich große Mühe gebe, öffentlich die Thorheit und den Unſinn Lanfranc's zu verteidigen, im Widerſpruche mit der evangeliſchen und apoſtoliſchen Wahrheit, welche ſo evident, ſo conſtant ſei für jeden, der nur die Finſternis nicht dem Lichte vorziehe und zum Herrn nicht ſpreche: „Gehe hinweg von uns und die Erkenntnis deiner Wege wollen wir nicht" (Job. 21. 14). Gaufried wage es zu behaupten, der heilige Ambroſius widerſpreche in ſeinem Traktat „de sacramentis" der heiligen Schrift; er beſtreite eine Lehre, die ſo gewiß ſei als das Axiom, daß zweimal zwei vier iſt, und handle gegen das öffentliche Glaubensbekenntnis, das Euſebius in Gegenwart jenes Menſchen damals abgelegt habe. Im Namen Chriſti, in der Furcht Chriſti, in der

[1]) S. Ed. Biſhop, (Görreszeitſchr. I. 275 ff.) Daß, wie Sudendorf berichtet (p. 169), auch Fulco Richin vom Haſſe gegen Berengar geleitet war, iſt nicht richtig; vgl. Biſhop, l. c.; Schwabe p. 99.

[2]) Vgl. Berengar's Brief an Euſebius Bruno, (Sudendorf p. 219); Euſebius Bruno an Berengar, de Roye (p. 48 ff.); Niedner, Zeitſchr. f. hiſt. Theol. 1857, (p. 152—59); Mabillon. (act. SS. S. VI. P. II n. 26); hist. lit. (VIII. 209).

Sudendorf (p. 143) meint zwar: „So entſchieden und einſtimmig, wie Euſebius dieſe Erklärung darſtellte, könne ſie wohl nicht geweſen ſein, da Berengar dem Anſcheine nach die Verſammlung mit der Überzeugung verließ, daß ſeine Lehre den Sieg davongetragen." Allein Berengar beruft ſich nicht auf die Übereinſtimmung der Verſammlung, ſondern nur auf die von Euſebius aufgeſetzte Formel; vgl. Zeitſchr. f. hiſt. Theol., l. c.

Liebe Christi bittet und beschwört nun der Archidiakon den Bischof als seinen Vater, seinen Herrn, jenem seine Verwegenheit abzustellen oder eine öffentliche Disputation über die strittige Frage anberaumen zu wollen."[1]

Berengar mochte Erfolg von diesen seinen Vorstellungen um so zuversichtlicher erwartet haben, als er bisher den Bischof Eusebius zu seinen eifrigsten Anhängern rechnen zu dürfen geglaubt hatte. Wie groß mußte also seine Enttäuschung sein, als er das Antwortschreiben[2] seines Oberhirten las, worin dieser nicht bloß die erbetene Disputation rundweg abschlägt, sondern es auch unentschieden lassen will, ob der Streit von Berengar nicht vielmehr aus Liebe zum Ruhme als zur Wahrheit begonnen worden sei. Er bezeichnet es als notwendig, unter Vermeidung stürmischer Disputationen aus dem Quell der Wahrheit selbst zu schöpfen, d. h. sich einfach an die Einsetzungsworte zu halten und zu glauben, daß kraft jenes Wortes, durch welches alles geschaffen ist, nach der Segnung des Priesters das Brod der wahre Leib und der Wein das wahre Blut Christi sei. Sollte jemand fragen, wie dies geschehen könne, so ist nicht so sehr auf die Ordnung der Natur als auf die Allmacht Gottes zu verweisen. Sind ja doch menschliche Worte auch nicht imstande, es auszusprechen, wie nach dem Laufe der Natur das Wort, Gott im Anfange bei Gott, aus dem heiligen Geiste und der Jungfrau empfangen, und wie nach der Auferstehung der wahre Leib Jesu bei verschlossenen Thüren zu den Jüngern eintreten und berührt werden konnte; und doch müssen wir ganz fest und treu glauben, daß dies der Allmacht Gottes gemäß wirklich also geschehen sei. Fragt aber jemand, was in diesem Punkte die Väter und Lehrer gedacht und in ihren Schriften hinterlassen haben, so verweisen wir ihn, falls er dazu geeignet ist, auf deren Bücher, damit er, was er dort finde, sorgsam lese.

---

[1] Berengar's Brief an Eusebius Bruno, bei Sudendorf p. 219. 220, über die Abfassungszeit s. Sudendorf p. 140 ff.

[2] Zuerst veröffentlicht durch Claudius Menardus, Augustini contra secundam Juliani responsionem operis imperfecti libri duo priores (Lutet. Paris. 1617, p. 499), dann bei de Roye, der sich aber statt „Gervasii tunc capti" willkürlich „Geraldi tunc legati" zu setzen erlaubte und so mannigfache Mißverständnisse verursachte. Vgl. Sudendorf (p. 35 ff., 118 ff.); Semisch (in Niedners Zeitschr. f. hist. Theol. 1857, l. c.).

recht verstehe und mit Danksagung und Bedachtnahme auf die brüderliche Eintracht das für sich auswähle, was er mit der evangelischen Wahrheit mehr im Einklange findet. Zwar verachten wir die Schriften der Väter nicht, lesen sie aber auch nicht mit derselben Sicherheit wie das Evangelium, was sie ja bei Lebzeiten auch gar nicht gewollt haben; gleichwohl sehen wir, der ihnen gebührenden Ehrfurcht unbeschadet, bei der Entscheidung einer so wichtigen Sache von ihren Aussprüchen ab, damit wir uns nicht, wenn etwa ihre Lehre durch irgend ein Mißgeschick verfälscht, oder von uns falsch verstanden, oder nicht gründlich genug erforscht und dann unrichtig vorgetragen worden wäre, jenes Ärgernis zu Schulden kommen lassen, das wir so sehr vermeiden möchten. Denn da schon derjenige, der auch nur Eines von den Kleinen Christi ärgert, für schuldig befunden wird, daß ihm ein Mühlstein an den Hals gehängt und er in die Tiefe des Meeres versenkt werde, so fürchten wir mit Fug und Recht um so mehr das Ärgernis, das wir der ganzen Kirche geben würden. Auch setzen wir uns auf solche Weise nicht der Gefahr des Irrtums aus, da unser Seelenheil, der christliche Friede, sowie auch die Festigkeit des heiligen Glaubens gesichert ist, wenn wir uns auch nur mit der einfachen Kürze jener hochheiligen Worte begnügen. In dieser Meinung wurde die Streitfrage, welche in Gegenwart des damals gefangenen Bischofs Gervasius zu Tours auftauchte,[1]) erledigt. In dieser Meinung wurde der Tumult, der in Gegenwart Hildebrand's in derselben Stadt losbrach,[2]) beschwichtigt. Mit dieser wahrheitsgetreuen Erklärung kam man der Aufforderung unseres Fürsten in der erwähnten Kapelle nach, und es wurde die neuauflebende Pest durch die Autorität des Erzbischofs von Besançon und der übrigen anwesenden Gelehrten zertreten." Zum Schlusse wird die Abhaltung einer Disputation unter Strafe der Exkommunikation strengstens untersagt, „da ja die Sache bereits durch dreimaligen Spruch der Kirchenprovinz,[3]) das viertemal durch Urteil

[1]) In seinem Conflikte mit dem römischen Stuhle wegen Gefangennahme des Bischofs Gervasius hatte Graf Gaufried 1050 (1051) eine Provinzialsynode zu Tours versammelt, auf der auch Berengar's Sache zur Sprache kam, aber nicht eingehender erörtert wurde; v. Sudendorf p. 34 ff.; 118 ff.

[2]) Synode zu Tours 1054.

[3]) Zu Tours 1050 und 1054 und zu Angers 1062.

des römiſchen Stuhles und einer apoſtoliſchen Synode entſchieden ſei.[1])"

Zeitgenoſſen, wie Cardinal Humbert,[2]) Biſchof Dietwin von Lüttich,[3]) Abt Durand von Troarne,[4]) auch Berengar,[5]) bezeugen nachdrücklich, daß auch Euſebius einer häretiſchen Abendmahlslehre gehuldigt habe, und letzterer gibt dies ſelbſt zu erkennen, ſowohl in ſeinem Schreiben an Erzbiſchof Guido[6]) von Reims (?) als in demjenigen an Biſchof Gervaſius von Le Mans.[7]) Dem Gewichte ſolcher Zeugniſſe gegenüber können die Weißwaſchungsverſuche, welche Natalis Alexander,[8]) die Verfaſſer der franzöſiſchen Literaturgeſchichte,[9]) beſonders aber de Roye[10]), zur Rettung ſeiner Orthodoxie anſtellen, nicht in Betracht kommen. Allerdings trat in des Biſchofs Verhältnis zu Berengar c. 1062 ein bedeutender Umſchwung ein. Daß dem aber dogmatiſche Erwägungen zu Grunde lagen, kann aus dem obigen Briefe des Euſebius keineswegs gefolgert werden, wie ſchon Leſſing bemerkt,[11]) wenn gleich letzterer arg übertreibt, wenn er meint: „Zuverläſſig iſt im ganzen 11. Jahrhundert nichts Vortrefflicheres geſchrieben worden als dieſer Brief des Euſebius." Viel beachtenswerter iſt in der That das, was der Brief nicht ſagt, als was er ſagt. Er ſagt nicht, daß Berengar irre oder geirrt habe; er ſagt nicht, daß es unſtatthaft ſei, die Lehre Lanfranc's, die Lehre der Kirche eine „ineptia", „insania" zu nennen. Weder die Weſenswandlung, noch die reale Präſenz iſt im Briefe ausgeſprochen; daß Brod und Wein nach der Conſecration wahrhaft Chriſti Leib und Blut

[1]) Zu Rom 1059.

[2]) Brief an Euſebius, ed. v. K. Francke, l. c. p. 614.

[3]) ep. ad. Henric. reg., b. de Roye p. 42.

[4]) Dachery, opp. Lanfr., append. p. 107.

[5]) de s. coena p. 52; Sudendorf. p. 219. 224.

[6]) Sudendorf nimmt an, daß fraglicher Brief an Arnulf, Erzb. v. Tours, gerichtet ſei (p. 92 ff.); vgl. dagegen Schwabe (p. 46 ff.). Euſebius ſchreibt hier (Sudendorf p. 204): „Caeterum ecclesiae nostrae clericum Beringer, totius erroris, totius inmunissimum culpae, per inmoderantiam domini papae noueris iniustissime et sede apostolica indignissime diffamatum."

[7]) Neues Archiv, l. c. p. 614.

[8]) Saec. XI. diss. I. art. IV.

[9]) VIII. 101.

[10]) p. 43—52.

[11]) Geſammelte Werke, Lachmann VIII. 404.

ſeien, lehrte in gewiſſem Sinne auch Berengar; der Hinweis darauf, daß die Wandlung ein Akt göttlicher Allmacht ſei, beweiſt gleichfalls nichts, denn auch Berengar nimmt dasſelbe an; endlich iſt auch die Mahnung, „man ſolle ſich mit dem Schriftworte begnügen“ völlig unzulänglich, denn eben darum handelte es ſich, wie dies zu interpretieren ſei. Bruno redet zwar von einer „neuauflebenden Peſt,“ damit kann aber auch der neuauflebende Streit gemeint ſein. Kurz, unſer Schreiben legt keineswegs nahe, daß im Biſchofe ein Wandel zu Gunſten ſeiner kirchlichen Geſinnung ſich vollzogen habe; daß letztere überhaupt zu wünſchen übrig gelaſſen habe, beweiſt ſeine Sprache gegen den römiſchen Stuhl, die von wenig Ehrfurcht gegen denſelben zeugt.[1]) Was Bruno bewog, ſein Verhalten gegen Berengar zu ändern, war vielmehr einzig und allein der Wechſel der politiſchen Conſtellation, wie denn Charakterfeſtigkeit und Treue nicht ſeine Sache war. So muß Erzbiſchof Bartholomäus von Tours c. 1066 befürchten, Euſebius conſpiriere mit dem gebannten Grafen Gaufried dem Bärtigen[2]); kaum war aber letzterer unſchädlich gemacht, als er auch ſchon von Bruno „ein Engel des Satans“ genannt und auf's heftigſte angeklagt wurde.[3]) Dagegen huldigt der wankelmütige Biſchof nunmehr dem Grafen Fulco Richin, dem der Erfolg zugelächelt hatte, in geradezu niedriger Weiſe.[4]) So war er auch Berengar's Freund geweſen, ſo lange der mächtige Graf Gaufried Martell auf deſſen Seite geſtanden war; er überließ aber ſeinen Schützling ſofort ſeinem Schickſale, ſobald mit des Grafen Tod der Hofwind ſich drehte und Gaufried Barbatus den Scholaſtikus zu verfolgen begann.[5])

---

[1]) Vgl. Sudendorf (p. 202. 203. 204); Neues Archiv l. c.

[2]) Erzbiſchof Bartholomäus von Tours an Papſt Alexander II. 1066 oder 67, Sudendorf (p. 222).

[3]) Euſebius Bruno an Papſt Alexander II., Ende 1070, Sudendorf p. 222.

[4]) Maan, sancta et metropolitana eccles. Turonensis, (p. 91 n. XIII): „Eusebius Andegavensis Richini comitis genio et voluptati plus satis addictus ejus sensa mores, affectus ea demissione animi consectabatur, ut nec aequanimiter ferre posset, quem Princeps et Dominus oderat.“

[5]) Stäudlin urteilt über Euſebius Bruno zu milde; richtiger Sudendorf (p. 145. 146); Semiſch (in Niedner's Zeitſchrift, f. hiſt. Theol. l. c.); Gfrörer (K.-G. IV. 1 p. 512); Delarc, (Revue 1876 p. 122; Schwabe, (p. 99. 100); Francke, (Neues Archiv p. 616. 17).

Was den Grafen hiezu veranlaßt haben mochte, steht nicht fest; es scheint jedoch, daß theologische Bedenken, wenn nicht den Grund, so doch den Vorwand zu einem solchen Vorgehen gegeben haben.[1]) Die Feindseligkeiten begannen wohl schon bald nach 1062 und äußerten sich darin, daß Berengar die Stadt Angers, wo er doch wenigstens von Zeit zu Zeit seines Amtes als Archidiakon zu walten hatte, mehrere Jahre gar nicht mehr betreten durfte, ja daß auch seine sämmtlichen Besitzungen um Angers der Verwüstung geweiht wurden.[2]) Weder der Erzbischof von Tours, noch der Bischof von Angers, die doch zunächst berufen waren, den ihnen untergebenen Cleriker gegen die Angriffe und Verfolgungen seines Bedrängers in Schutz zu nehmen, setzten dem Treiben des letzteren Einhalt.[3]) Dagegen ist der apostolische Stuhl dem Verfolgten gewogen; der Probst Rahard von Orleans und der Bischof von Nantes, die Geschäfte halber zu Rom gewesen waren, überbrachten Berengarn Gruß und apostolischen Segen Alexander's II., ja Rahard erfreute ihn auch noch mit der Nachricht, der heilige Vater sei gesonnen, einen seiner Verwandten nach Tours in die Schule zu senden.[4]) Allein so willkommen dem Scholastikus diese Botschaft auch sein mochte, so vermochte sie doch den Plackereien des Grafen kein Ziel zu setzen; dazu bedurfte es vielmehr einer greifbaren Versicherung des päpstlichen Schutzes in Gestalt eines eigenen Erlasses. Doch wagte Berengar es nicht sofort, sich selbst an den Papst zu wenden, suchte vielmehr die Vermittlung des Cardinals Stephan[5]) zu Rom nach,

---

[1]) Dies erhellt daraus, daß Papst Alexander einerseits auf Berengar Matth. 5. 10 anwendet (beati qui persecutionem patiuntur propter justiciam), anderseits an Erzbischof Bartholomäus schreibt, Graf Gaufried sei gegen Berengar im Zorne entbrannt „quasi sub defensione christianiae fidei", obgleich es doch seine Sache nicht sei „de divinis agere sacramentis". S. Görreszeitschr. I. 273. 274.

[2]) Sudendorf p. 224.

[3]) ibid.

[4]) ibid.

[5]) Berengar an den Cardinal Stephan zu Rom, Sudendorf (p. 224; 163 ff.).

1065.[1]) — Er schildert hier seine bedrängte Lage, überzeugt, daß dies allein schon genüge, den Adressaten zum Mitleiden und zur Intercession beim apostolischen Stuhle zu bewegen.[2]) Erprobt sich ja doch Freund und Arzt in der Not. Stephan möge also erwirken, daß der Papst ihm auch schriftlich Trost spende und die Bischöfe von Le Mans und Angers, sowie den Erzbischof zu seinem Schutze ermahne. Hievon möge Stephan sich ja durch keine Kosten abschrecken lassen; alle seine desfallsigen Auslagen sollen ihm vierfach ersetzt werden. Endlich möge der heilige Vater nicht zögern, nicht säumen, seinen Verwandten nach Tours zu schicken und sich über dessen weitern Aufenthalt und Rückkehr keine Sorge machen.

Der Cardinal scheint nun dem Gelehrten zunächst den Rat gegeben zu haben, sich in einer Eingabe an den heiligen Vater selbst zu wenden. Berengar that dies[3]) und empfing auch wirklich ein Schreiben, worin Alexander ihm seine Teilnahme bezeugt und ihn zur standhaften Ertragung seines Unglücks auffordert, da er sich ja trösten könne mit der süßen Verheißung des Erlösers: „Selig sind, die Verfolgung leiden um der Gerechtigkeit willen, denn ihrer ist das Himmelreich.[4])" Zugleich erhielt der Erzbischof Bartholomäus, sowie Eusebius den Auftrag, sich Berengar's kräftig anzunehmen gegen den Grafen Gaufried, „der, aufgehetzt durch einige seiner Umgebung, wider jenen gleichsam um der Verteidigung des christlichen Glaubens willen im Zorn entbrannt sei, obwohl eine Erörterung über die himmlischen Sacramente

[1]) Sudendorf, (l. c.), setzt den Brief in's Jahr 1073; siehe dagegen Bishop, (Görreszeitschr. I. 275 ff.), der das Jahr 1064 als Abfassungszeit annimmt: „drei oder vier Jahre (seit dem Tode seines Schützers und dem Herrschaftsantritte des Grafen Gaufried Barb.) sind vollauf hinreichend, um den Ausdruck per plures annos (nro XVI) von Seiten eines Mannes zu rechtfertigen, der überhaupt gewohnt war, sein Talent, sein Unglück, wie seine wissenschaftliche Bedeutung im Superlativ zu betrachten." Richtiger dürfte jedoch von der Disputation zu Angers 1062 an gerechnet werden, da hier Berengar wohl das letztemal zu Angers weilte und nicht dahin gekommen wäre, wenn er den Grafen zu fürchten gehabt hätte.

[2]) Vgl. Schwabe (p. 101 u. 1).

[3]) „Visis dilectionis tue literis" heißt es im Briefe Alexander's II. an Berengar.

[4]) Görreszeitschr. I. 273. Der Brief beginnt: A. episcopus servus servorum dei B. venerabili presbitero salutem et apost. benedictionem

doch nicht zu seinen Obliegenheiten gehöre.[1])" Bartholomäus kam dem erhaltenen Befehle nach, entfachte aber dadurch die Wut des Grafen nur noch mehr gegen sich. Es waren nämlich im Gebiete des letztern durch den Tod Bischofs Vulgrin von Le Mans (10. Mai 1065)[2]) und Albert's, Abtes des Klosters St. Martini oder Marmoutier in einer Vorstadt vor Tours, zwei geistliche Vakaturen eingetreten; für beide nahm Gaufried das Investiturrecht in Anspruch.[3]) Allein der Papst hatte kaum vom Ableben Vulgrin's Kenntnis erlangt, als er auch schon dem Tourer Metropoliten einschärfte, sorgsam darüber zu wachen, daß bei Wiederbesetzung des bischöflichen Stuhls zu Le Mans nichts wider die Canones geschehe.[4]) Da aber der Graf sich der Ausführung dieses Auftrages widersetzte, so brachte Bartholomäus die Sache in Gegenwart Gaufrieds vor eine Versammlung französischer

---

[1] Alexander II. an den Erzbischof Bartholomäus von Tours und den Bischof Eusebius von Angers, Görreszeitschr. I. 274. Bei de Roye (p. 75. 76), sowie bei Jaffé (Monum. Greg. 564) findet sich ein Schreiben Gregor's VII. an Erzbischof Radulf von Tours und Bischof Eusebius von Angers (Dat. 1080), das teilweise denselben Wortlaut hat, wie das von Bishop edierte Alexander's II., teilweise aber allerdings auch bedeutende Variationen. So wird bei Jaffé Berengar „filius noster carissimus" genannt, der Passus „quasi sub defens. christ. fid.", ferner „adeo ut in aeccl. bis perterritus", endlich der Schlußsatz „non est enim suum etc." fehlt; statt des letztern wird der gemessene Befehl wiederholt, Berengar „contra omnes inimicos et perturbatores rerum ipsius" kräftigst zu beschützen und sich nicht beikommen zu lassen, den päpstlichen Befehl zu verachten. Trotzdem glaube ich, daß wir es hier nicht mit zwei verschiedenen Briefen, sondern nur mit zwei verschiedenen Redaktionen desselben Briefes zu thun haben, wozu mich die Erwägung bestimmt, daß der Wortlaut stellenweise gleich ist, daß ferner auch bei Jaffé die perturbatores rerum ipsius erwähnt sind, während doch Berengar schon bald nach dem letzten Concil sich auf seine Einsiedelei zurückzog, wo es schwerlich viel zu verwüsten gab, daß endlich Berengar durch den Geleitsschein, den er 1079 bei seiner Heimreise von Gregor VII. erhielt, hinlänglich geschützt war, und ohnehin von einer Verfolgung Fulko's wider Berengar uns nichts bekannt ist; vgl. Sudendorf p. 51. 172.

[2]) Sudendorf hat das Jahr 1066, wird aber von Bishop berichtigt, der 10. Mai 1065 nach Gall. christ. XIV. 371, dagegen 1064 nach Dom Piolin, Hist. de l'église du Mans III. 267 ansetzt. Ersteres (1065) dürfte vorzuziehen sein; s. o.

[3]) Sudendorf p. 149 ff.

[4]) Sudendorf p. 221.

Biſchöfe zu Orleans. Aber weder die Prälaten, noch die anweſenden Laien vermochten etwas gegen den Wahnſinn des Grafen, den ſie mit Mühe dahin brachten, ſich nicht am Erzbiſchofe ſelbſt zu vergreifen. Deshalb nun, und weil letzterer ihn vom Haſſe und der Verfolgung des Bruders Berengar dem päpſtlichen Befehle gemäß abzubringen verſucht hatte,[1]) verwüſtete der Gebartete die Güter und Beſitzungen des Erzbiſchofs und der Canoniker und zerſtörte ihre Häuſer, eine Maßregel, die Berengar, der ja einer dieſer Canoniker war, um ſo empfindlicher treffen mußte, als er ja ohnehin ſchon zu Angers ſo ſchwer geſchädigt worden war. Nun aber ſprach Bartholomäus in Gemeinſchaft mit den Biſchöfen Frankreichs den Bann aus über Gaufried, „dieſen Engel des Satans, der ſich in einen Engel des Lichtes verkleidet habe, dieſen Nero jener Tage," und bat den Papſt um Confirmation der gefällten Sentenz, ſowie darum, daß auch Euſebius von Angers durch päpſtliche Androhung gezwungen werde, mit dem Gebannten keine weitere Gemeinſchaft zu pflegen.[2]) Schon früher hatte letzterer ein Schreiben des Papſtes empfangen, worin dieſer „ſein Befremden darüber ausſpricht, daß Gaufried die Autorität des heiligen Petrus ſo ſehr verachte und ungehorſam gegen den päpſtlichen Auftrag verharre, darin beſtehend, Berengar nicht weiter zu behelligen, deſſen Wandel und Leben dem Berichte frommer Männer zufolge ſo Gottes würdig erfunden worden, daß ohne allen Zweifel Gottes Liebe in ihm throne; auch ſei allbekannt, daß derſelbe ſo unermüdlich im Wohlthun ſich auszeichne, daß ihm kaum *ein* Biſchof hierin gleich komme; der Graf möge ſich alſo nicht weiter unterſtehen, einen ſolchen Mann zu beunruhigen[3].)" Doch Gaufried kehrte ſich an das Gebot des

---

[1]) Sudendorf p. 221.

[2]) Erzbiſchof Bartholomäus von Tours an Papſt Alexander II., i. J. 1066 oder 67, Sudendorf (p. 221. 222. 148 ff.)

[3]) Papſt Alexander II. an Graf Gaufried v. Anjou, (Görreszeitſchr. I. 274). Unter dem „Auftrag", wovon in unſerm Briefe die Rede iſt, verſtehe ich den Befehl des Papſtes, Erzbiſchof Bartholomäus ſolle dem Grafen gebieten, von der Verfolgung Berengar's abzuſtehen. Der Graf war in dieſem Betreff dreimal gemahnt worden: 1. vom Erzbiſchof Bartholomäus, 2. vom Papſt durch vorliegendes Schreiben, 3. abermals vom Papſt unter Androhung des Anathems.

Papſtes ſo wenig, wie an die Mahnung des Erzbiſchofs. Da forderte ihn Alexander unter Androhung des Anathems ein letztesmal auf, Berengar in Ruhe zu laſſen, ihm freie Ausübung ſeiner Obliegenheiten zu geſtatten und Schutz und Beiſtand zu gewähren[1]; und als auch dies nichts fruchtete, erfolgte endlich gegen den Gebarteten wegen ſeiner Frevel gegen die Kirche zu Tours und ſeines Ungehorſams in Sachen Berengar's der päpſtliche Bannfluch, Ende 1067 oder zu Beginn 1068.[2] Bald darauf (1068) ward Gaufried von ſeinem Bruder Fulco Richin beſiegt, gefangen genommen und in dreißigjähriger Kerkerhaft gehalten.[3]

Berengar's Polemik gegen Lanfranc.

Mit der Niederlage ſeines unverſöhnlichen Gegners brachen wieder beſſere Zeiten für Berengar an, die er ſofort dazu benützte, ſeine alte Lehre in Wort und Schrift auf's neue energiſch zu verkünden. Lange genug hatte er geſchwiegen. Seitdem er von jener für ihn ſo verhängnisvollen römiſchen Synode zurückgekehrt war, hatte er es nicht wagen dürfen, öffentlich aufzutreten und Proteſt einzulegen gegen das Glaubensbekenntnis, das er damals beſchworen. Bei Lebzeiten des Papſtes Nikolaus und des Cardinals Humbert durfte er ſich einen ſolchen Schritt jedenfalls nicht erlauben[4]; und dann ſah er ſich mit dem Tode Gaufried Martells einer Stütze beraubt, die ihm bisher bei allen Eventualitäten kräftigen Rückhalt geboten hatte. Thatſächlich ſehen wir denn auch auf keiner der zahlreichen, anfangs der 60er Jahre zu

---

[1]) Papſt Alexander II. an Graf Gaufried von Anjou, (Görreszeitſchrift I. 274. 275).

[2]) Biſhop (l. c. p. 297).

[3]) Sudendorf (p. 157 ff.); Schwabe (p. 106). Anders ſchildert Bernald (b. Rieberer, p. 80) das Verhältnis Berengar's zu Alexander. Dagegen ſchreibt Biſhop (Görreszeitſchrift I. 280) treffend: „Wenn Bernold von St. Blaſien über die Zeit Alexanders II. einfach berichtet, Berengar habe die Mahnung des Papſtes, ſeinen Irrtümern zu entſagen, abſchlägig beſchieden, ſo kann man angeſichts unſerer Briefe nicht zweifelhaft ſein, daß zeitliche wie räumliche Entfernung hier den Bericht des Hiſtorikers und lebhaften Parteimannes entſchieden zum Nachteil ſeiner Genauigkeit beeinflußt haben."

[4]) Vgl. Leſſing, (l. c.). Humbert ſtarb am 5. Mai, Nikolaus II. 22. Juli 1061.

Frankreich gefeierten Provincialſynoden[1]) die berengariſche Sache verhandelt; 1062 zu Angers ſcheint ſie mehr um aufs neue verdammt, als geprüft zu werden zur Sprache gekommen zu ſein, und nur auf Veranlaſſung des Grafen Gaufried Barbatus,[2]) der vielleicht aus Berengar's Verhalten bei dieſer Gelegenheit den wahren oder vorgeblichen Grund zur Verfolgung deſſelben zu holen dachte. Aber auch zwiſchen den Jahren 1063—1068 kann der Scholaſtikus mit ſeinen alarmierenden Schriften wider das Concil unter Nikolaus nicht an die Öffentlichkeit getreten ſein. Denn einmal fehlte ihm in dieſer ſtürmiſchen Zeit, wo er ſich weder zu Angers, noch zu Tours mehr ſicher wußte, die zur Abfaſſung ſolcher Werke nötige Muſe. Dann ſehen wir allerdings, wie dem Grafen Gaufried bei ſeinem feindſeligen Verhalten gegen Berengar die Häreſie desſelben wenigſtens zum Vorwande diente; dazu hatte dieſer aber wohl nur in ſeinen Privatvorträgen im Kreiſe ſeiner Schüler und Anhänger Anlaß gegeben; hier konnte ſich wohl der händelſüchtige Graf einmiſchen, die Kurie aber konnte von einem Gerede, was Berengar geſagt oder nicht geſagt haben ſollte, keine Notiz nehmen, und mußte, ſolange ein förmlicher Widerruf des zu Rom acceptierten Glaubensformulars nicht erfolgt war, annehmen, jener habe wirklich ſeinen Irrtümern entſagt und verharre im katholiſchen Glauben.[3]) Andernfalls hätte ſich Alexander II. Berengar's wohl ſchwerlich ſo ſehr angenommen, hätte wohl ſchwerlich von ihm geſchrieben, er leide „um der Gerechtigkeit willen", ſchwerlich hätten dann jene „frommen Männer"[4]) dem Papſte ein ſo herrliches Bild von Berengar's Wirkſamkeit entworfen, ſchwerlich hätte Rom den Gebarteten wegen Verfolgung eines rückfälligen, verſtockten Ketzers anathematiſiert, ſchwerlich hätte endlich der Graf es verſäumt, eine Synode zu verſammeln und den Papſt der offenbaren Begünſtigung der Häreſie anzuklagen. Dagegen glaubte der Scholaſtikus mit der

[1]) z. B. 1060 zu Angers, Vienne, Tours.

[2]) „Exactione principis hujus nostri" ſagt Euſebius (de Roye, p. 51).

[3]) Schwabe (p. 103) findet dies freilich ganz undenkbar, weiß aber die Thatſache, daß Alexander gegen den Scholaſtikus nicht einſchritt, nur damit zu erklären, daß er annimmt, der Kurie ſei es im „Bewußtſein ihrer gefahrvollen Lage nicht thunlich erſchienen, ſich ohne Not neue Gegner zu erzeugen."

[4]) Vgl. den Brief Alexander's II. an Graf Gaufried (Görreszeitſchrift I. 273. 274).

Gefangennahme Gaufried's den günſtigen Zeitpunkt gekommen, vor der gebildeten Welt wegen ſeines Benehmens auf der römiſchen Synode ſich zu rechtfertigen und den Verſuch zu machen, das ſchwere Joch jenes Bekenntniſſes, das wie ein Alp auf ſeiner Seele laſtete, von ſich abzuwälzen. Dies geſchah in einer 1068—69 verfaßten Schrift, die nur mehr in Fragmenten [1]) erhalten iſt. Hier ſchmähte er in heftigſter Weiſe über den ihm gründlich verhaßten Humbert und die von dieſem verfaßte Formel, aber auch über Papſt Nikolaus und ſein Concil.[2]) Dagegen erhob ſich nun auf kirchlicher Seite ſofort Berengar's alter Gegner Lanfranc mit ſeinem 1069 [3]) vor ſeiner Erhebung zum Erzbiſchofe von Canterbury [4])" verfaßten, in Briefform gehaltenen [5]) Buche: De corpore et sanguine Domini adversus Berengarium Turonensem,[6]) das er ſpäter dem Papſte Alexander II., ſeinem vormaligen Schüler, auf deſſen Verlangen überſandte. Lanfranc macht hier ſeinem Gegner den Vorwurf des Eidbruches [7]); er ſchildert ihn als einen Ketzer und Schismatiker, der den Frieden der Kirche ſtöre,[8]) als einen Menſchen voll Arroganz, der andere herabſetze, ſich allein für weiſe halte, ſich ſelbſt lobe und brüſte [9]);

[1]) In Lanfranc's Traktat de corpore et sanguine Domini.

[2]) z. B. Lanfr. cap. II. III. XVI.

[3]) Die Verfaſſer der histoire literaire ſuchten, ausgehend von der irrigen Vorausſetzung, Berengar habe ſich am Ende ſeines Lebens bekehrt und dieſe Bekehrung ſei die Frucht des lanfranc'ſchen Buches, deſſen Wert ſie überhaupt bedeutend überſchätzen, zu erweiſen (VIII. 279), letzteres ſei erſt nach 1079 verfaßt; ſiehe dagegen Leſſing (p. 342 ff.), der als Abfaſſungszeit 1063—69 annimmt.

[4]) „Epistolam quam Berengario Schismatico, dum adhuc Cadomensi coenobio praeessem, transmisi, paternitati vestrae, sicut praecepistis, transmittere curavi", epist. Lanfr. ad Alex. II., (b. Dachery, p. 303).

[5]) „Lanfrancus misericordia Dei Catholicus Berengario Catholicae ecclesiae adversario."

[6]) Gedruckt bei Dachery (opp. Lanfranci, p. 231—51) u. ö.; vgl. Subendorf (p. 39 ff.). — Lanfranc's Buch erwähnen: Bernald. (Rieberer p. 87); chron. Becc. (Dachery append. p. 2); Milo Crisp. (Dach. p. 5); Order. Vit. (Bouq. XI. 242); auctuar. Ursicamp. (Pertz, Script. VI. 471); Wilh. Malm. (Bouq. XI. 191); chron. J. Bromton (hist. Angl. Script. 952); Henr. Knight. (ibid. 2336); Siegebert (de Script., Fabric. p. 112); Anon. mell. (ibid. p. 154).

[7]) Cap. IV. 235; XVI. 242.

[8]) Cap. II. 232; IV. 234.

[9]) Cap. III. 233.

als einen Lügner,[1]) der sich nicht entblöde, die Schriften der Väter zu fälschen[2]) und unerfahrene Gemüter zu verführen.[3]) Er bedauert, daß Berengar jeder Disputation mit ihm ausweiche; da müßte es sich denn herausstellen, wer sich mit größerem Rechte auf die Väter berufe.[4]) Insbesondere läßt es sich Lanfranc angelegen sein, die Schmähungen zurückzuweisen, die sein Gegner wider den römischen Stuhl und den Cardinal Humbert geschleudert hatte. Berengar gehe hierin weiter als alle Häretiker, Schismatiker und schlechten Christen der Vergangenheit; wenn auch manche von diesen den Pfad der Wahrheit verlassen hätten und auf die Irrwege des Irrtums geraten seien, so hätten sie doch den Stuhl des heiligen Petrus hochgehalten und nicht gewagt, sich eine Lästerung gegen denselben zu erlauben.[5]) Verächtlich nenne Berengar Humbert „den Burgunder"; und doch stamme dieser gar nicht aus Burgund, sondern aus Lothringen; und wenn er auch wirklich ein Burgunder wäre, so wäre das keineswegs eine Schande für ihn, denn „der Geist weht, wohin er will" (Joh. 3. 8).[6]) Obwohl Lanfranc in Sachen des Glaubens lieber hl. Autoritäten, als Vernunftgründe hören möchte,[7]) so legt er doch sichtlich ein großes Gewicht darauf, seinem Gegner auch auf das dialektische Gebiet zu folgen und ihm hier Fehler nachzuweisen.[8]) Doch hat sich der Abt von Caën auf diesem Felde keine Lorbeeren erworben; er sinkt mitunter recht in's Kleinliche herab[9]) und nimmt selbst zu Verdrehungen seine Zuflucht.[10]) Überhaupt redet in Lanfranc's

---

[1]) IX. 238.
[2]) IX. 238.
[3]) I. 231; II. 233.
[4]) I. 231.
[5]) Cap. XVI. 242.
[6]) Cap. II. 232.
[7]) Cap. VII. 236.
[8]) Cap. VII. 236. 237; vgl. Werner (Gerbert v. A., p. 176).
[9]) z. B. hatte Berengar gesagt: „Der hl. Augustin sagt im Evangelium . . . ."; dafür belehrt ihn nun Lanfranc (XI. 239): „Der Augustin sagt im Evangelium gar nichts, nur Christus und die Apostel treten hier redend auf."
[10]) Vgl. Lanfr. cap. III. 233 mit Bereng. de s. coena p. 31; VI. 236 mit de s. c. p. 87; XI. 239. VII. 237 mit de s. c. p. 110—112. — Dieckhoff (die evang. Abendmahlslehre, p. 51 Anm.).

Schrift nicht so sast der Gelehrte als der praktische Kirchenmann, den sast die Zeit reut, die er auf Widerlegung der frechen Häresie verwenden und der Schlichtung kirchlicher Angelegenheiten entziehen muß; seine Darstellung ist kurz, gedrängt, seine Sprache kalt, überlegen, entschieden.[1]) Der gegnerischen Sonderlehre stellt er den gemeinsamen Glauben der gesammten Kirche entgegen, jedoch ohne eingehendere Begründung, ohne neue Gesichtspunkte und Gedanken; er vertritt wesentlich den Standpunkt des Paschasius, ohne denselben auch nur irgendwie weiterzuführen. Das überschwängliche Lob, das dem Buche vielfach gespendet wurde,[2]) ist nicht verdient.

Lange Zeit hat man geglaubt, Lanfranc's Schrift habe im Vereine mit Guitmund's Werke dem Scholastikus den Mund geschlossen und ihn von der Haltlosigkeit seiner Lehre überzeugt.[3]) Indessen entdeckte G. E. Lessing unter den Schätzen der Wolfenbüttel'schen Bibliothek ein Manuskript, das Berengar's Replik auf Lanfrancs Buch enthält und zur richtigen Beurteilung der berengarischen Lehre von entscheidender Wichtigkeit ist.[4]) Lessing nimmt in seinem Schriftchen „Berengarius Turonensis“[5]), worin er der literarischen Welt die Nachricht von seinem interessanten Funde mitteilt (1770), auch für diese Schrift die Jahre 1063—69 als Abfassungszeit an und sucht zu beweisen, daß sie nicht erst unter Gregor VII. entstanden sein könne; allein Schwabe bemerkt mit

---

[1]) cf. Ampère (hist. lit. III. 356); Charma (Lanfr. p. 88): „Lanfranc accuse son adversaire avec une énergie qui dégénère quelquefois en âpreté de mauvaise fois, d'hypocrisie et de lâcheté.“

[2]) z. B. hist. lit. (VIII. 278. 285); Mattes, (Kirchenlex. I. Aufl. VI. B. p. 345).

[3]) cf. hist. lit. (VIII. 212. 213).

[4]) Doch verzögerte sich die Herausgabe dieses so wichtigen Buches noch volle 64 Jahre. Zwar hatte Stäudlin im Vereine mit Hemsen seit 1820 in Göttinger Universitätsprogrammen die Publikation begonnen, war aber durch den Tod an der Vollendung verhindert worden. Nun besorgten unter Aug. Neander's Auspizien A. F. und F. Th. Vischer die Veröffentlichung unseres Traktates, der endlich erschien unter dem Titel: „Berengarii Turonensis de sacra coena adversus Lanfrancum liber posterior. Berolini 1834.“ Doch ist diese Ausgabe leider nicht fehlerfrei. Vgl. Schwabe, (p. 2. 3. N. 2.)

[5]) G. E. Lessing's sämmtliche Schriften, herausgeg. v. Karl Lachmann, (VIII. B. p. 314—423).

Recht, daß letzteres aus den von Leſſing beigebrachten Gründen nicht zu erſchließen ſei,[1]) und daß eine Redewendung,[2]) mit der Hildebrand's im Traktate gedacht werde, eher für die gegenteilige Annahme ſpreche, daß er erſt nach 1073 geſchrieben ſei; eine Auffaſſung, der beizupflichten mich folgende Erwägung beſtimmt. Berengar's Buch de sacra coena iſt ſo aggreſſiver Natur, daß es den Widerſpruch der Gegner förmlich provocierte. Eine ſolche Reaktion trat aber gegen den Scholaſtikus, ſoviel uns bekannt iſt, erſt um 1075 ein. In dieſem Jahre finden wir ihn auf der Synode zu Poitiers, wo er beinahe ermordet worden wäre; bald darauf ſchreitet Biſchof Hugo von Die, zugleich päpſtlicher Legat, energiſch gegen ihn ein; um dieſelbe Zeit erſcheint der gelehrte und ſcharfſinnige Guitmund mit ſeiner Schrift, auch der Brief des Abtes Wolphelm von Brauweiler[3]) ſcheint in dieſe Jahre (1073—1078) zu fallen. Sollte dies alles ein Zufall ſein? Es iſt doch wohl wahrſcheinlicher, daß die kirchliche Stellungnahme ſich ſofort an's Erſcheinen des berengariſchen Buches anſchloß, als daß Jahre lang gegen einen Häretiker, der in ſo unerhörter, bisher nie gekannter Weiſe alles Kirchliche angriff, gar nichts geſchehen ſein ſollte. Dagegen kann nicht behauptet werden, daß Berengar, wenn Lanfranc's Schrift 1068—69 verfaßt wurde, noch im ſelben oder unmittelbar darauffolgenden Jahre mit ſeiner Antwort hervorgetreten ſein müſſe; „einige Jahre können gar wohl darüber verfloſſen ſein: denn ſo Schlag auf Schlag ließen ſich die gelehrten Streitigkeiten im 11. Jahrhundert ohne Zweifel

---

[1]) Studien p. 113.

[2]) de s. coena p. 50: „Sed quia adhuc superest Hildebrannus, qui de veritate consultus tota dignitate est adhuc respondere idoneus."

[3]) Vita b. Wolphelmi, abbatis Brunwillerensis prope Coloniam, auctore Conrado eiusdem loci monacho ac b. Wolphelmi discipulo, bei Mabillon, (act. S. S. S. VI. P. II. p. 681 seq.) — Wolphelm's Brief verdient beſonders deshalb unſer Intereſſe, weil er uns mitteilt, Berengar habe auch geleugnet, daß Chriſtus nach der Auferſtehung bei verſchloſſenen Thüren zu den Jüngern eingetreten ſei. Dieſelbe Nachricht bringt auch Guitmund; doch kann deshalb noch nicht mit Sudendorf geſchloſſen werden, daß Wolphelm's Schrift nach der Guitmund's geſchrieben ſei, da der Abt dies auch von anderwärts erfahren haben konnte; auch Euſebius Bruno deutet auf dieſes bibliſche Faktum hin, eine ſolche Äußerung Berengar's datierte alſo wohl ſchon von früher.

noch nicht führen, als wir sie jetzt, im 19., geführt zu sehen gewohnt sind.[1])"

Doch kehren wir wieder zur Schrift de sacra coena selbst zurück. Berengar wendet sich hier insbesondere gegen die Humbert'sche Formel, deren Bekenntnis ihm so schwer auf dem Herzen lag. Er lehnt es entschieden ab, dafür verantwortlich gemacht zu werden; diese Formel stamme ja gar nicht von ihm, bringe nicht seine Überzeugung zum Ausdrucke. Nur Humbert, jener hergelaufene Mensch,[2]) habe sie, ohne nähere Untersuchung und Prüfung, ohne ihn selbst zu befragen oder zu hören, willkürlich verfaßt.[3]) Er stellt es ebenso entschieden in Abrede, dieses Bekenntnis eidlich bekräftigt zu haben[4]); er verwahrt sich gegen den Vorwurf des Eidbruches. „Aber auch dann, wenn ich wirklich solches beschworen hätte, was ich nicht hätte beschwören sollen, und nun, von Reue ergriffen, beim Beschworenen nicht bliebe, so war das doch kein Eidbruch zu schelten. Denn etwas beschwören, was man nicht beschwören soll, das heißt von Gott sich entfernen; aber von dem, was man dem Rechte zuwider beschworen hat, wieder abstehen, das heißt zu Gott wieder zurückkehren, und auch Petrus hätte nimmer Christi Apostel bleiben können, wäre er bei dem verharrt, was er dem Rechte zuwider beschworen hatte, daß er nämlich Christum nicht kenne.[5])" „Ich konnte, getrieben von Todesfurcht, dem Rechte und der Billigkeit entgegen etwas beschwören und diesen Schwur brechen und im höchsten Grade bereuen, was deinem Scharfsinn nicht entgehen kann. Nicht eine Schande ist das, sondern Kraft und Ruhm. Einen unglückseligen Menschen nennst du mich, eine elende Seele, und darin stimme ich mit dir überein und rufe alle, die etwa dies lesen werden, um ihr erbarmungsvolles Mitleid an. Auch ich bekenne dem Herrn meine Missethat, damit er mir vergebe die Bosheit meiner Sünde, daß ich nämlich aus Furcht vor dem bevorstehenden Tode die Wahrheit verschwieg und mich nicht entsetzte, prophetische,

---

[1]) Wie Lessing, freilich in anderm Zusammenhange und mutandis mutatis, treffend schreibt.

[2]) de s. coena p. 59: „ille alienigena."

[3]) de s. c. p. 71.

[4]) de s. c. p. 60. 61. 69. 71.

[5]) de s. c. p. 28.

evangeliſche und apoſtoliſche Schriften dem Feuer zu überantworten. Und du, Prieſter und Mönch, kennſt ſo wenig Mitgefühl und Erbarmen gegen menſchliche Schwäche? Du, Prieſter, ſiehſt den von Räubern Verwundeten und läſſeſt ihn halbtot liegen? Doch Gott hat es gefügt, daß deine Anſchuldigung mich nicht allein trifft. Derſelbe Vorwurf, wie mir, kann auch dem Aaron gemacht werden, der aus Nachgiebigkeit gegen das Volk das goldene Kalb gebildet, dem Petrus, dem Fundamente der Kirche, der unter einem Eidſchwure den Herrn verleugnete, dem Plato, dieſem Edelſteine weltlicher Weisheit, dieſem ausgezeichneten Meiſter der Philoſophie, der, vom Aberglauben ſeiner Zeit verleitet, der Natur ein Opfer brachte, um ſo ſein keuſches Leben als eine Sünde zu ſühnen[1] . . . . Mit Speer und Schild, mit Schwertern und Knütteln, womit jener Ausländer das Volk Gottes bedrohte, konnte menſchliche Schlechtigkeit zwar die Schwäche der menſchlichen Natur zwingen, die Worte zu ändern; aber die Überzeugung zu ändern, das vermag allein der göttlichen Hand allmächtige Kraft.[2]"

Mit ſolchen phraſenhaften, hochtrabenden Beteuerungen ſeiner Unſchuld verband Berengar die unwürdigſten Läſterungen wider die Kirche und deren Oberhaupt. Erſtere nannte er eine Verſammlung der Eitelkeit und eine Kirche von Schurken, der römiſche Stuhl ſei nicht des Apoſtels, ſondern des Satans Sitz.[3] Den Papſt Nikolaus zieh' er der Leichtfertigkeit, Unwiſſenheit und ſchlechter Sitten[4] und wandte auf ihn das Wort des Propheten an: Propheta prophetans mendacium, ipse est cauda (Iſ. IX. 15).[5] Er wiederholt ſeine Schmähungen gegen den Cardinal

---

[1]) de s. c. p. 60—63.

[2]) de s. c. p. 59.

[3]) Bernald, (b. Rieberer p. 79: „Sanctam. Romanam Ecclesiam vanitatis Concilium et Ecclesiam malignantium, Romanam Sedem non Apostolicam, sed sedem Satanae dictis et scriptis non timuit appellare." Übrigens erinnern dieſe Blasphemien an die der Synode von 1059 angefügte Verwünſchung: „non papa, sed sathanas, non apostolicus sed apostaticus ab omnibus habeatur et teneatur."

[4]) de s. c. p. 25. 71. Mit einer Schmähung auf Papſt Nikolaus beginnt, bezeichnend genug, das Buch de s. coena, ſowie es jetzt vorliegt.

[5]) de s. c. p. 71.

Humbert, den er ob seiner Unwissenheit lächerlich zu machen sucht.[1]) Er klagt über das Verderbnis der Zeit,[2]) über die rohe, fleischlich gesinnte Menge, die sich zu einer geistigen Auffassung der Abendmahlslehre nicht erschwingen könne.[3]) Dagegen zollt Berengar der Gelehrsamkeit seines Gegners Lanfranc alle Anerkennung.[4]) Freilich sollte man nun von Lanfranc, als einem so hochgebildeten Manne, erwarten, daß er den Unsinn des Pöbels am lautesten verdamme. Thue er dies gleichwohl nicht, so liege der Grund eben in seiner Voreingenommenheit, seiner Bosheit und seinem Neide gegen Berengar.[5]) Lanfranc handle wider sein besseres Wissen und Gewissen[6]) und sei dafür von Gott zur Strafe mit geistiger Blindheit geschlagen worden.[7]) Er verdrehe die heilige Schrift[8]) und scheine die Lügen wohlfeil gekauft zu haben, da er so verschwenderisch damit umgehe.[9]) Lanfranc und Paschasius werfen die Wahrheit mit Steinen.[10]) Lanfranc habe sich mit seiner Schrift entschieden blamiert,[11]) und der Scholastikus ist fest überzeugt, dieselbe vollständig widerlegt zu haben.[12]) Hatte Lanfranc schon bezüglich Berengar's erster Schrift bemerkt,[13]) es seien hier „Rosen mit Dornen vermengt", so unterläßt es der Archidiakon auch in seiner Replik nicht, gelegentlich Citate aus römischen Klassikern einzuflechten[14]) und so mit seiner Belesenheit zu prunken. Um so mehr sollte man erwarten, es werde auch seine Sprache an klassische Vorbilder sich anlehnen. Dies ist jedoch keineswegs der Fall; billig muß man sich wundern,

---

[1]) Da er sich in der von ihm verfaßten Formel selbst widerspreche und es gar nicht merke; cf. de s. c p. 69—107.

[2]) de s. c. p. 44. 58. 59. 63.

[3]) de s. c. p. 33. 55. 59. 65. 68. 72.

[4]) de s. c. p. 47. 71. 77. 78. 80. 82. 113. 129. 146. 156. 208. 280.

[5]) de s. c. p. 30. 45.

[6]) de s. c. p. 58.

[7]) de s. c. p. 256. 259.

[8]) de s. c. p. 205. 211.

[9]) de s. c. p. 124.

[10]) de s. c. p. 220.

[11]) de s. c. p. 247.

[12]) de s. c. p. 235. 275. 277.

[13]) cap. I. p. 232; cf. Ampère, (l. c. p. 357).

[14]) de s. c. p. 25. 27. 29. 33. 43. 48. 63. 105. 260.

wie dieſer Mann, wenigſtens in ſeiner Schrift „de sacra coena", einen Stil ſchreiben konnte, der kaum zu genießen iſt. Er liebt langatmige, endloſe Perioden, Häufung der Negationen und iſt unermüdlich in Wiederholung derſelben Gedanken, wodurch die Lektüre ſeines Buches zu einer keineswegs angenehmen Beſchäftigung wird.[1]) Durchweg herrſcht der trockenſte Gelehrtenton; von jenem Schwunge, der ſeinen Brief an die Eremiten belebt, von jenem Feuer, das in ſeinem Schreiben an Hildebrand lodert, ſind hier kaum Spuren zu entdecken.[2]) Gewiſſe Phraſen und Redewendungen waren ihm ſo zur zweiten Natur geworden, daß ſie immer wiederkehren[3]); ebenſo gewiſſe Bibelſtellen.[4]) Die Methode, deren ſich der Gelehrte in unſerm Buche bedient, nähert ſich bereits der ſcholaſtiſchen.[5]) So wie es vorliegt, iſt dasſelbe am Anfange, in der Mitte und am Schluſſe lückenhaft, doch ſcheint ein beträchtlicher Teil nicht zu fehlen.[6])

Kirchliche Reaktion wider Berengar.

Nachdem Berengar in ſo maßloſer Weiſe aufzutreten gewagt, konnte es nicht fehlen, daß nun auch von kirchlicher Seite eine heftige Gegenbewegung ſich zeigte, eine Bewegung, die erſt mit ſeinem letzten Widerrufe auf der Synode zu Rom 1079 ihr Ende

[1]) Vgl. Höfler, (d. Päpſte II. 188 N. 13); Gfrörer (K.-G. IV. 1. p. 588 N. 1); Stäudlin, (Arch. p. 67); Kahnis, (d. Lehre v. Abendm., p. 236); Ampère, (l. c. p. 359).

[2]) Nur wenn er auf das in der Kirche überhand genommene Verderbnis zu ſprechen kommt, wird er wieder beredt, cf. de s. coena p. 61—63.

[3]) z. B. „vecordia", de s. c. p. 30. 38. 45. 53. 65. 67 u. ö.
„ineptus" — ibid. 30. 31. 35. 37. 44. 50. 54. 65. 71 u. ö.
„indissimulabiliter" — ibid. 37. 50. 63. 66. 82 u. ö.
„ex mora et lima" — ibid. 47. 71. 72. 228. 275. 287 u. ö.
„calumpnia" — 27. 30. 33. 41. 42. 71 u. ö.
„cordatus homo" — 27. 65. 82. 102. u. ö.
„dissimulare", „dissimulatio" — 87. 91. 102. 105. 119. 130. 134 u. ö.

[4]) „Recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus (Job. XXI. 14) — de s. c. p. 36. 50. Subendorf p. 219. „Scrutamini scripturas" (Joh. V. 39) — de s. c. p. 43. 71. 234. 285. 287. „Sinite illos, caeci sunt duces caecorum." (Matth. XV. 14) — de s. c. p. 26. 45. 65. 71.

[5]) Vgl. Stäudlin, p. 68.

[6]) Vgl. Stäudlin, p. 64—69.

erreichte. Zwar erhielt der Scholastikus c. 1074 oder 1075[1]) ein sehr schmeichelhaftes Schreiben von dem Bischofe Hermann von Metz, bekanntlich einem entschiedenen Gregorianer, der ihm zugleich einen jungen Cleriker, namens Petrus, zur Ausbildung übersandt hatte; aber sein Antwortschreiben[2]) an diesen Prälaten zeigt, daß er sich bereits wieder rings von Verfolgern bedrängt sah. „Bester Vater," äußert sich Berengar hier, „der Empfang deines Briefes war mir ein freudiges Zeichen, daß mir der gnädige Gott tröstend zur Seite steht, er, der verwundet und heilt, der mich durch die unzähligen Belästigungen meiner Neider in Betrübnis, durch das Geschenk deines Wohlwollens aber in Freude versetzt. Denn nur dein Wohlwollen zu mir konnte dich bewegen, mich als einen solchen zu betrachten, der ich niemals war, noch je sein werde. Denn wer bin ich, daß du mir Schätze der Weisheit zuschreibst? Eher hättest du vom Mangel derselben reden können. Bester Vater, den Bruder Petrus habe ich mit Freuden aufgenommen, mit Freuden sehe ich ihn bei mir. In deinem eigenen bischöflichen Interesse liegt es, zu flehen zur Allmacht des Herrn Jesus Christus, daß dein Entschluß, ihn zu mir zu senden, für mich und ihn gesegnete Früchte trage. Lebe wohl!"

Derselben Zeit, wie der Brief an Bischof Hermann, gehört das Schreiben an, das Berengar an König Philipp von Frankreich richtete.[3]) Philipp, im Alter von 14 Jahren schon mit der Regierung des Landes betraut, hatte sich bald so sehr durch Ehebruch, Schwelgerei und Ungerechtigkeiten aller Art befleckt, daß der apostolische Stuhl gegen ihn einzuschreiten sich gezwungen sah und ihn 1074 mit dem Bann bedrohte.[4]) In dieser Lage wandte sich der jugendliche Monarch an seinen Cleriker Berengar, dem er mehrere Punkte zur Entscheidung vorgelegt zu haben scheint.[5]) Auch daraus darf man schließen, daß der Scholastikus selbst damals in gespanntem Verhältnisse zur Kirche

[1]) Sudendorf p. 176. 177.

[2]) Berengar an Hermann, Bischof von Metz, b. Sudendorf p. 229.

[3]) Berengar an König Philipp I. von Frankreich, Sudendorf p. 225—229.

[4]) Vgl. Sudendorf, p. 173 ff.

[5]) „Quod molestus factus sum forsitan occupationibus tuis prolixitate scripti mei, proposita mihi a tua maiestate fecerunt," Sudendorf p. 228.

gestanden habe; und daß er wegen seiner Abendmahlslehre verfolgt zu werden befürchtet, erhellt aus dem Umstande, daß er seine Meinung nicht offen auszusprechen wagt, sondern sich sehr behutsam, fast ängstlich ausdrückt. Doch lehnte Berengar die Ehre einer Bundesgenossenschaft mit Philipp ab; er stellt sich strenge auf kirchlichen Standpunkt, dabei wohl auch vom Gedanken geleitet, sich bei der Kurie zu empfehlen. Freimütig erinnert er den König an seine bei der Krönung übernommenen heiligen Verpflichtungen, weiß jedoch seine Ermahnungen geschickt in die Aussprüche der heiligen Schrift und Väter einzukleiden. Er fordert den Regenten auf zur fleißigeren Teilnahme am Tische des Herrn, zur gewissenhaften Handhabung der Gerechtigkeit, zur größern Freudigkeit am Almosenspenden, zu eifrigerem Kirchenbesuche. Von der Gerechtigkeit bemerkt er, daß sie so recht heiligste Pflicht der Krone sei. Die Mildthätigkeit habe Christus selbst gepredigt [1]), und der Prophet Daniel habe dem Könige Nabuchodonosor den Rat gegeben, seine Sünden durch Almosen, und seine Missethaten durch Barmherzigkeit gegen die Armen zu tilgen; nicht bloß der König, die Großen der Erde überhaupt seien zur Ausübung guter Werke gehalten. Hinsichtlich des Gebetes verweist der Scholastikus auf das Wort des Herrn, daß man beim Gebete nicht viele Worte machen solle; nicht auf die Länge des Gebetes komme es an, sondern auf die rechte Stimmung des Herzens, die allerdings nicht immer vorhanden sei; auch solle man, was insbesondere der König und seine Räte beherzigen möchten, die Zeit des Gebetes so einrichten, daß man dadurch nicht an der Erfüllung wichtiger Berufspflichten gehindert werde. Ausführlich wird die Frage über die Theilnahme an den Sacramenten des Tisches des Herrn erörtert; unter Berufung auf die Väter, insbesondere Augustin, warnt Berengar vor dem unwürdigen Empfange und geht dann auf die Untersuchung über, wie oft man der heiligen Communion nahen solle, sich auch hier der Entscheidung Augustins anschließend. Zum Schlusse ermahnt er den König zur pudicitia conjugalis, zur Mäßigkeit und Nüchternheit, und erinnert ihn nochmals an seine Pflicht, seinem Volke ein guter Regent zu sein.[2])

[1]) Matth. 25. 34—36; I Tim. 6. 17—19.

[2]) In einem dem Briefe angefügten Postskriptum wird der König aufgefordert „de sacrilegio ecclesiae beati Martini regiae rigorem censurae

In seinem Buche de sacra coena hatte sich der Archidiakon triumphirend gerühmt, das Hauptbollwerk der Gegner, Lanfranc's vielgepriesene Schrift, gänzlich widerlegt zu haben. Aber schon erstand auf dem literarischen Kampfplatze ein neuer, rüstiger Kämpe zur Vertheidigung der kirchlichen Abendmahlslehre. Guitmund, eines Priesters Sohn, hatte in seiner Jugend den Unterricht Lanfranc's genossen, lebte dann als Mönch im Kloster hl. Kreuz zu Leufred in der Normandie und ward später Erzbischof von Aversa in Apulien.[1]) Seine Schrift de corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia", die in drei Bücher abgeteilt und in Form eines Dialoges zwischen ihm und seinem Freunde Roger verfaßt ist,[2]), nimmt unter allen wider den Scholastikus erschienenen Abhandlungen neben der Alger's von Lüttich ohne Zweifel den ersten Platz ein; er bringt hier eine Reihe trefflicher Gedanken und Argumente, berücksichtigt auch die dialektischen Schwierigkeiten seines Gegners, wendet sich aber gegen diesen mit einer Heftigkeit, die ihn nicht immer gerecht sein läßt.[3]) Überhaupt scheint die Erbitterung gegen den Häretiker damals den höchsten Grad erreicht zu haben; wäre doch Berengar auf einer am 13. Januar 1076 unter dem Vorsitze des päpstlichen Legaten Gerald zu Poitiers gefeierten Synode über den Leib und das Blut des Herrn beinahe getötet worden![4]) Katholischer-

exercere"; Sudendorf vermutet (p. 176), „es sei darunter die fortwährende Widersetzlichkeit der Kirche St. Martin gegen ihren vom König ernannten und vom Papste bestätigten Erzbischof Radulf von Tours zu verstehen."

[1]) Vgl. hist. lit. (VIII. 553); Busse (Grundriß I. 352).

[2]) Gedr. bibl. m. Lugd. XVIII. p. 440—65 u. ö.

[3]) Vgl. Stäudlin, (Arch. p. 11); Neander (IV. 330); Sudendorf (p. 54); Reuter (I. 90).

[4]) Chron. Malleac.. (Mansi XX. 447): „Anno aerae Christianae 1075 Pictavis fuit Concilium, quod tenuit Giraudus legatus de corpore et sanguine domini, in quo Berengarius ferme interemptus est. Fueratque aliud Concilium apud S. Maxentium VII. Kal. Julii, in quo erat major Gosselinus archiepiscopus Burdegalensis. Istud primum fuit VII. Kal. Julii et aliud Idibus Januarii." Es fanden also 1075 zwei Synoden statt: die erste wurde am 25. Juni im Kloster St. Maxentius unter Vorsitz Joscelins von Bordeaux, eines Freundes Berengar's (Sudendorf p. 200. 230. 232), gefeiert und beschäftigte sich, wie es scheint, mit der Abendmahlslehre nicht; die andere wurde am 13. Jan. desselben Jahres nach französischer Zeitrechnung, d. h. am 13. Januar 1076 abgehalten.

ſeits berief man ſich nämlich zur Verteidigung des althergebrachten Glaubens auf die Autorität des hl. Hilarius, der beſonders in Poitiers eine ſehr hohe Verehrung genoß, da er ja in dieſer Stadt geboren war und lange Jahre die biſchöfliche Würde daſelbſt bekleidet hatte. Als nun Berengar ſich vermaß, die Autorität dieſes hochberühmten Lehrers abzulehnen, ja denſelben auf Grund einer chriſtologiſchen Stelle ſogar der Häreſie zu bezichtigen, da brach unter dem anweſenden, gegen Berengar ohnehin ſchon aufgebrachten[1]) Volke ein Sturm der Entrüſtung aus, und die Aufregung ward ſo groß, daß ihr der Scholaſtikus beinahe zum Opfer gefallen wäre. Abt Reginald in Poitiers, ſowie der Mönch Sentun und der Canonikus Heinrich ſäumten nicht, über die dem Heiligen zugefügte, unerhörte Schmach Nachricht an Lanfranc, nunmehrigen Erzbiſchof von Canterbury und Primas von England, zu erſtatten, der denn auch bald darauf in einem Schreiben die Orthodoxie des hl. Hilarius verteidigte.[2]) Man dürfe ſich nicht wundern, wenn jener Schismatiker Berengar von einem Gliede des Hauptes ſo Verderbliches zu behaupten wage, da er ja auch gegen das Haupt ſelbſt ſo Vieles und Schändliches zu glauben und lehren ſich erdreiſte. Ein Papſt Gelaſius, ein Auguſtin, ein Hieronymus hätten Hilarius mit Lobſprüchen überhäuft, müßten alſo gleichfalls der Häreſie bezichtigt werden, wenn Hilarius es werde. Ueberhaupt müſſe man bei der Lektüre der Väter vorſichtig zu Werke gehen. Die von Berengar als anſtößig bezeichnete Stelle[3]) laſſe ſich leicht erklären durch die ſog. com-

[1]) Schon zu Vercelli mußte der Papſt die beiden Cleriker, die für Berengar eintreten wollten, gegen die Volkswut beſchützen (de s. c. p. 47); auch zu Tours muß Berengar nachgeben „ne tumultum compescere populärem suffugerem“ (d. s. c. p. 52); und ſeitdem hatte ſich dieſe Mißſtimmung wohl eher vergrößert als vermindert, beſonders ſeit Erſcheinen des Buches de s. coena.

[2]) Epist. L., (Dachery p. 235. 236). Mabillon, (annales V. 57) nimmt an, der Brief an Lanfranc ſei der Synode vorausgegangen; cf. hist. lit. (VIII. 209).

[3]) „Dei filius hominem verum secundum similitudinem nostri hominis non deficiens a se Deo sumpsit; in quo (quem) quamvis aut ictus incideret aut vultus (vulnus) discinderet, afferrent quidem haec impetum passionis, non tamen dolorem passionis inferrent, ut telum aliquod aut aquam perforans aut ignem compungens aut aëra vulnerans . . . Virtus corporis sine sensu poenae vim poenae in se desaevientis excepit.“

municatio idiomatum, wornach in Folge der hypoſtatiſchen Union die Attribute der menſchlichen Natur dem Sohne Gottes, die der göttlichen dem Menſchenſohne beigelegt werden. Lanfranc ſchließt mit der Mahnung, die Adreſſaten ſollten, da ſie in Mitte von Schismatikern und deren Gönnern lebten, dieſen die Furcht des Herrn als Schild entgegenhalten.

Doch waren mit der Synode zu Poitiers die Maßregeln wider den Häretiker nicht erſchöpft. Gleich Gerald nahm auch Biſchof Hugo von Die, päpſtlicher Legat in Frankreich, die Sache Berengar's energiſch vor. Schon ging man damit um, dieſen ſeiner Würden, die er am Dome zu Angers bekleidete, zu entſetzen; ſchon waren ſelbſt in Rom Klagen und Beſchwerden wider den Archidiakon eingelaufen[1]), der ſo ungeſcheut das Gift ſeiner Irrlehre verbreite. Gregor VII. entſchied, der Angeklagte ſolle Cleriker zu Angers bleiben, ſolle aber ſeine Rede bewachen und Schweigen beobachten, und ließ ihn durch die eben von Rom zurückkehrenden Biſchöfe von Angers und Nantes von dieſer ſeiner Verfügung verſtändigen. Allein von all' dem wußten die für Gallien beſtimmten Legaten nichts, ja Hugo von Die wollte nun mit der Abſetzung Berengar's zu Angers wirklich Ernſt machen. Der Papſt beugte dem zwar durch ein Schreiben an Hugo vor, geſtattete ihm aber, den Scholaſtikus auf einer Synode zur Verantwortung zu ziehen.[2]) Letzterer weigerte ſich jedoch, vor einer ſolchen Verſammlung, von der er ſich nach dem Vorfalle zu Poitiers nichts Gutes erwarten durfte, zu erſcheinen, und teilte dies brieflich[3]) dem Papſte mit. Er beruft ſich darauf, daß er bisher getreulich der päpſtlichen Weiſung, ſich ruhig zu verhalten, nachgekommen ſei und ſich überhaupt vorgenommen habe, über fragliche Sache nur mehr in des Papſtes Gegenwart zu reden, den er gelegentlich wieder ſehen und hören zu können hofft. Dagegen möge doch der Papſt ihn nicht vor den Richterſtuhl eines

[1]) Und zwar ſchon zu Beginn des Pontifikats Gregor's, wie aus Berengar's 1077 geſchriebenem Briefe an erſteren erhellt, worin es heißt: „voluntatem tuam in eo fuisse multo ante tempore, ut iuberes . . . me ponere custodiam ori meo", Sudendorf (p. 231. 183). Auch dies deutet darauf hin, daß das Buch de sacra coena unter Gregor VII. erſchienen ſei.

[2]) Sudendorf (p. 230. 231).

[3]) Berengar an Papſt Gregor VII., i. J. 1077, Sudendorf (l. c.; 182 ff.)

ſo verächtlichen Menſchen, wie Hugo von Die, ſtellen. „Beſter Vater! Göttliches und menſchliches Recht ſchreibt vor, verdächtige, abgeneigte und feindſelige Richter zu meiden. Desgleichen ſagt das göttliche Recht, daß, wer ſich in ſeinem Leben verächtlich zeigt, auch in ſeiner Rede keine Achtung verdiene, daß ferner, wer ſich aus dem Zeugnis Gottes nichts macht, auch den Menſchen gegenüber das Gewicht ſeines Zeugniſſes verloren habe. Ich beſchwöre dich alſo, mir zu geſtatten, daß ich mich in acht nehme und mich dieſen wilden, gewaltthätigen Gemütern nicht preiszugeben brauche. Lebe wohl, beſter Vater, und laſſe meiner Wenigkeit noch lange den Schutz angedeihen, der des apoſtoliſchen Stuhles ſo würdig iſt.“

Da Gregor VII., wie es ſcheint, auf dieſes Schreiben hin nicht ſofort eine Entſcheidung traf, ſo fragte in Abweſenheit Hugo's ein anderer päpſtlicher Legat, Abt Hugo von Clugny, beim apoſtoliſchen Stuhle an, wozu man ſich in Berengar's Sache entſchloſſen habe. Darauf erfolgte 7. Mai 1078 die Antwort des Papſtes,[1]) die in Begleitung eines Cardinals von Rom nach Frankreich zurückkehrenden Geiſtlichen würden ſeinen Willen eröffnen. Wahrſcheinlich überbrachten ſie den Auftrag, Berengar habe ſich auf einem, Ende desſelben Jahres zu Rom abzuhaltenden Concile zu ſtellen.

Berengar auf den römiſchen Synoden 1078 und 1079.

Der Scholaſtikus folgte dem Rufe des Papſtes. Seit langem gewohnt, in Hildebrand einen Parteigänger zu erblicken, der ihm helfen wolle, glaubte er den Zeitpunkt gekommen, wo jener ihm auch wirklich helfen könne und werde. Hoffnungsfreudig machte ſich alſo Berengar trotz ſeines hohen Alters auf die Reiſe. Nach dem Berichte,[2]) den er ſelbſt über ſeinen damaligen Aufenthalt

[1]) Jaffé, (Monum. Gregoriana, p. 317); Mansi, (XX. 253); Sudendorf (55. 56. 185. 186); Hefele-Knöpfler, (Conc.-G. V. 126).

[2]) Acta Concilii Romani sub Gregorio VII. in causa Berengarii ab ipso Berengario conscripta cum ipsius postea recantatione, ex M.S. Codice Gemblacensi, Martène et Durand, (thes. nov. anecd. t. IV. p. 103—109).

Bouquet (XI. 530. 531) glaubt, dies Schriftſtück werde Berengar fälſchlich zugeſchrieben, und Rieberer (p. 44—49) führt mehrere Punkte auf, die geeignet erſcheinen, dieſe Zweifel zu bekräftigen. Doch hat Stäudlin (p. 82—89)

in Rom und die Vorgänge während desſelben gibt, ſchien auch wirklich alles gut zu gehen. Denn Gregor VII. ließ am Allerheiligenfeſte 1078 den Archidiakon in Gegenwart der verſammelten Biſchöfe eine Glaubensformel beſchwören, ganz ähnlich derjenigen, die dieſer 1054 auf der Synode zu Tours abgelegt hatte, nämlich: „Ich bekenne, daß das Brod des Altares nach der Conſecration der wahre Leib Chriſti iſt, der geboren wurde aus der Jungfrau, gelitten hat am Kreuze und ſitzet zur Rechten des Vaters, und daß der Wein, nachdem er conſecriert iſt, das wahre Blut iſt, das aus der Seitenwunde Chriſti floß. Und wie ich mit dem Munde bekenne, ſo beteuere ich auch im Herzen zu glauben. So wahr mir Gott helfe und ſein heiliges Evangelium.“ Ferner habe der Papſt entſchieden, dieſes Bekenntnis, dem nichts zugefügt, von dem aber auch nichts weggelaſſen werden dürfe, müſſe für den Glauben genügen, müſſe genügen für Diejenigen, welchen man Milch zum Trinken, aber nicht Speiſe reichen dürfe. Laut habe Gregor VII. allem Volke verkündet, Berengar ſei kein Häretiker, ſeine Lehre ſei aus der heiligen Schrift, nicht aus ſeinem eigenen Herzen geſchöpft; auch Petrus Damiani, der doch dem Lanfranc weder an Gelehrſamkeit, noch kirchlicher Würde nachſtehe, habe Lanfranc's Lehre nicht gebilligt.[1]) Von

---

dieſe Bedenken widerlegt, und die acta atmen auch wirklich ganz und gar Berengar's Geiſt, auch ſeine ſprachlichen Eigentümlichkeiten finden ſich hier wieder. Dagegen wird mit größerem Rechte die durchgängige Glaubwürdigkeit der acta angefochten, die bezüglich mancher Punkte den Stempel höchſter Unwahrſcheinlichkeit an ſich tragen. Schon Martène (l. c. p. 102), ebenſo Mabillon (act. SS. S. VI. P. II. n. 77) haben die Zuverläſſigkeit der acta in Frage geſtellt, auch Stäudlin (p. 81. 82) wagt für dieſelbe nicht durchwegs einzutreten, ebenſo Döllinger (Lehrbuch d. K.-G., I. 416), Reuter (Geſch. d. rel. Aufkl., I. 122). Dagegen findet Schwabe (p. 122), „wenn ſich auch ſicherlich nicht leugnen laſſe, daß der Berichtende im höchſten Grade Partei geweſen iſt und daß es ſich außerdem um Vorgänge handelte, die ſich als interne Verhandlungen der Kritik der Leſer entzogen und infolgedeſſen zu tendenziöſen Entſtellungen des Sachverhalts recht wohl verleiten konnten“, „nichts, was ihm unglaublich ſchiene.“ Auch Gieſebrecht ſcheint gegen die Glaubwürdigkeit der acta keine Bedenken zu hegen (d. Kaiſerz., III. 2 p. 466. 467; III. 3 p. 1111).

[1]) Dagegen ſchreibt Dr. Neukirch, (Petrus Damiani, p. 58) mit Recht: „Der in ſeinen Berichten oft ſehr unglaubwürdige Berengar ſtellt zwar Damiani als Lanfranc's Gegner hin; doch wird dies hinlänglich durch die

allen Seiten habe der Papſt den Biſchöfen, Clerikern, Äbten und Mönchen Bücher zuſammentragen laſſen und ihnen die Ausſprüche eines Auguſtinus, Hieronymus, Ambroſius und anderer zum Leſen vorgelegt, angeſehene Männer aus des Papſtes nächſter Umgebung,[1]) wie die Biſchöfe von Porto, Sutri, Ferrara, die Cardinäle Atto von Mailand und Deusdedit, der Kanzler Petrus, des Papſtes Cleriker Fulco, der gelehrte Tethbald, hätten ſeine, Berengar's, Lehrmeinung geteilt.[2]) Doch fehlte es auch nicht an Biſchöfen, die mit einem ſolchen Vorgehen gegen Berengar, den rückfälligen, hartnäckigen Ketzer, unzufrieden waren. Sie drangen vielmehr in den Papſt, den Angeſchuldigten bis zur nächſten Faſtenſynode[3]) in Rom zu behalten, indem ſie hofften, dieſelbe werde zahlreicher beſucht ſein und es werde ihnen dann leichter gelingen, den Papſt zu energiſcheren Maßregeln gegen Berengar zu beſtimmen. Um das Mißtrauen, das in Berengar's Aufrichtigkeit vielfach geſetzt wurde, zu zerſtreuen, hatte Gregor VII. bekannt machen laſſen, der Scholaſtikus wolle ſeine Erklärung durch einen feierlichen Eid bekräftigen; ja, dieſer machte ſich an-

---

von Damiani ſelbſt öfter ausgeſprochenen Anſichten widerlegt." Merkwürdig iſt die Auffaſſung, die Schwabe (p. 79) von Damiani hegt. Nach ihm vertragen ſich die Wunderberichte, die Damiani über das heilige Abendmahl überliefert, ganz wohl mit deſſen von Berengar behaupteter Zuſtimmung zur häretiſchen Abendmahlslehre. Damiani ſei eben „bei den höchſten Anlagen das rettungsloſe Opfer ungeheurer Unklarheit" geworden. „Unklar hat er ſich in der Politik gezeigt, unklar bewies er ſich auch im Abendmahlſtreite"(!).

[1]) Vgl. Reuter, (l. c. p. 17); Gieſebrecht, (l. c. III. 1051).

[2]) Was Berengar wohl nur daraus ſchließt, daß ſie ſich mit der ihm vorgelegten Glaubensformel einverſtanden erklärt haben werden.

[3]) Lanfr. (cap. II. p. 233); chron. Tur., (Bouq. XII. 461, das aber irrig die Vorgänge unter Gregor VII. ſchon unter Nikolaus geſchehen ſein läßt); Petrus Pisanus, (Watterich p. 299. 300); chron. Hug. Flav., (Pertz Script. VIII. 450) erwähnen nur die Synode von 1079; auch Bulaeus (I. 456) nimmt nur eine Synode an, verlegt aber umgekehrt die Vorgänge von 1079 auf Februar 1078. Doch iſt das Auftreten Berengar's auf beiden Synoden nicht blos durch den Bericht Berengar's, ſondern auch durch den Chroniſten Bernold geſichert, der (b. Pertz, Script. V. 435; cf. Rieberer p. 81) ſchreibt: „1078 . . . Beringarius Andegavensis canonicus, ut ab haeresi sua resipisceret, sinodaliter convenitur eique, induciae usque ad proxime futuram sinodum conceduntur." Vgl. Mansi (XX. 516); Hefele-Knöpfler (V. 126. 127); Gieſebrecht (III. 2 p. 462. 463).

heischig, durch das Ordale des glühenden Eisens zu erproben, daß er wirklich so denke, wie er in der Formel bekenne.[1]) Schon bereitete sich Berengar durch Gebet und Fasten auf die Entscheidung vor; in einem rhythmischen Gebete[2]), das uns ein getreues Bild seiner damaligen Stimmung gibt, fleht er „den gerechten Richter", „den Hort und Schützer der Unschuld" um seine Hilfe und seinen Beistand an, auf daß es ihm gelingen möge, den „Fallstricken seiner Feinde" zu entrinnen. Wir lassen einige Strophen hier folgen:

Jesu Christ, gerechter Richter,
Du, der Fürsten Fürst und Herr,
Herrschend mit dem Vater immer
Und dem heiligen Geiste hehr:
Meinen flehentlichen Bitten
Schenke gnädiglich Gehör!

Möge, Herr, Dein glorreich Leiden
Mich beschützen immerdar,
Mich beschirmen und behüten
Vor der drohenden Gefahr,
Mich, zu leben Deinem Dienste,
Retten aus der Feinde Schar!

Steh mir bei mit Deinem Arme,
Schirme mich mit Deiner Macht,
Daß der Feinde Argliſt nimmer
Stürze mich in Geistesnacht,
Meinen Leib ihr Fallstrick nimmer
Schleudere in Todesschacht.

---

[1]) cf. Mabillon. (act. SS. S. VI. P. II. n. 76).

[2]) Oratio per Magistrum Berengarium Turonensem, ex MS. majoris monasterii, Martène et Durand, (thes. anecd. IV. 115. 116). Schon das chron. S. Petri Vivi Senon., (Spicil. II. 747); Bouq. (XII. 279) kennt dieses Gebet und schreibt es dem Scholastikus zu. Dagegen weiß das chron. Alber. Tr. Font., (Bouq. XI. 354) zu erzählen: „Berengar, der ein gewaltiger Zauberer gewesen sei, habe einen Cleriker vornehmer Abkunft zur Erziehung gehabt. Dieser nun habe in des Meisters Abwesenheit in dessen Zauberbüchern gelesen, sei aber dafür vom Teufel umgebracht worden. Berengar habe den Dämon gezwungen, in den Leib des Getöteten einzugehen, und so sei der Knabe wieder lebendig geworden, eine Zeit lang herumgegangen und mit den andern im Chore gestanden, bis ein anderer Zauberer den Betrug aufdeckte. Darauf sei Berengar zum Tode verurteilt worden, habe sich jedoch in eine Kirche geflüchtet, wo er das Gebet „Juste judex" verfaßt und durch mitleiderregendes Absingen desselben seine Freiheit wiedererlangt habe."

Der Du einſtens haſt zerſchmettert
Starker Hand der Hölle Thor,
Schmett're nieder meine Feinde,
Züchtige der Argen Chor,
Mein Verderben iſt ihr Sinnen,
Beuge ihrer Tücke vor!

Zittern mögen ſie und beben,
Deren Herz nur Bosheit ſpricht,
Die mich haſſen, die mich neiden,
Geh' mit ihnen ins Gericht!
Guter Jeſu, ſüßer Jeſu,
O verlaß', verlaß' mich nicht!

Du, der Unſchuld Hort und Schützer,
Du ſei meine ſtarke Wehr',
Daß ich ſiegreich widerſtehe
Meiner Feinde grimmem Heer',
Daß ihr ſchmählich Unterliegen
Mich erfreue mehr und mehr! . . . .

Da brachte am Vorabende des zum Gottesurteil feſtgeſetzten Tages der Abt von Monte-Caſino noch nach Sonnenuntergang Berengarn die Botſchaft, er möge ſich in ſein Quartier begeben, da nach des Papſtes Willen die Probe des glühenden Eiſens zu unterbleiben habe.

Indeſſen kam die Zeit, welche zur Abhaltung der ſchon zu Allerheiligen angekündigten Faſtenſynode beſtimmt war. Zur Vorbereitung auf dieſelbe ordnete Gregor VII. Gebete und Faſten an, damit es dem Herrn gefallen möge, die Verhandlungen, insbeſondere auch hinſichtlich Berengar's, mit ſegensreichem, dauerndem Erfolge zu krönen.[1]) Als nun am 11. Februar 1079 das Concil

[1]) Das ſcheint der hiſtoriſche Kern zu ſein, welcher den ſich widerſprechenden Berichten Berengar's und Benno's, dieſes heftigen Feindes Gregor's VII., zu Grunde liegt. Erſterer erzählt nämlich, der Papſt habe ihn einige Tage vor Eröffnung der Faſtenſynode zu ſich rufen laſſen und in Gegenwart des Biſchofs von Porto geſprochen: „Ich zweifle nicht, daß Deine Lehre über das Opfer Chriſti ſchriftgemäß und richtig iſt. Da ich aber gewohnt bin, in wichtigeren Angelegenheiten meine Zuflucht zur ſeligſten Jungfrau Maria zu nehmen, ſo habe ich vor etlichen Tagen einem vertrauten Freunde aufgetragen, Gebete und Faſten zu veranſtalten, um von Maria die Gnade zu erlangen, daß ſie mit Worten kundgeben möge, woran man ſich in der Frage über das Opfer Chriſti zuverläſſig halten müſſe. Der Vertraute kam meinem Wunſche

in der Salvatorkirche eröffnet wurde, begann sofort die Erörterung über den Leib und das Blut des Herrn. Der größte Teil der Versammlung sprach sich dahin aus, „daß Brod und Wein durch das heilige Gebet und die Consecration des Priesters kraft

---

nach und vernahm von der seligen Jungfrau, man solle sich hinsichtlich des Opfers Christi einzig an die hl. Schrift halten, gegen welche Berengar nicht verstoße. Dies wollte ich Dir mitteilen, auf daß Du sicheres Vertrauen auf uns und freudigere Hoffnung fassest." Benno meldet, Gregor VII. habe, obgleich doch schon ein „dubius in fide infidelis est", den Cardinälen Fasten auferlegt, damit Gott zeige, wer über den Leib des Herrn richtiger lehre, die römische Kirche oder Berengar; auch habe er die Cardinäle Otho (Atto) und Kuno in die Kirche St. Anastasia geschickt, damit sie mit dem Erzpriester Suppo 3 Tage hindurch fasteten, und das Psalterium und Messen sängen, auf daß ihnen Christus das genannte Zeichen schicke, das aber keineswegs erfolgt sei (bei Goldast, Apol. pro Henrico IV. p. 3); cf. Bulaeus (I. p. 464). Bischof Egilbert von Trier schreibt (epist. contra Hildebrandum Papam) bei Eccard., (corp. hist med. aev. II. 170): „en verus pontifex et verus sacerdos qui dubitat, si illud quod sumitur in dominica mensa, sit verum corpus et sanguis Christi"; die Afterſynode zu Brixen sprach über Gregor VII. „catholicam atque apostolicam fidem de corpore et sanguine Domini in quaestionem ponentem, haeretici Berengarii antiquum discipulum" die Absetzung aus. 25. Juni 1080 (s. Watterich, Pont. Rom. vit. I. 442).

Allein mit Recht hat schon Mabillon, (act. SS. S. VI. II. n. 77) auf den wesentlichen Widerspruch aufmerksam gemacht, der zwischen Berengar's und Benno's Darstellung besteht, indem nämlich der erstere das erbetene Wunder eintreten läßt, der andere aber nicht: schon diese Differenz macht den ganzen Bericht höchst verdächtig. cf. Rieberer, (p. 86. n. 72).

Ferner ist es doch eine maßlose Arroganz von Seite Berengar's, wenn er auf einmal für seine Lehre Wunder beansprucht, er, der über die Wundergeschichten des Paschasius so oft sich lustig gemacht hatte (cf. d. s. c. p. 37; Reuter, Gesch. d. rel. Aufkl. I. XIII. p. 294. n. 34). Wenn zu Gunsten Berengar's eine solche Erklärung der seligsten Jungfrau erfolgt wäre und Gregor auf ihren Ausspruch so hohe Dinge hielt — warum hat er auf der Synode vom erfolgten Wunder keine Mitteilung gemacht? Hätten die Oppositions-Bischöfe auch Gregor's Urteil über Berengar mißbilligen können, der Erklärung der seligsten Jungfrau hätten sie sich beugen müssen! Oder soll Gregor VII. die ganze Geschichte erfunden haben? Aber wenn sie doch einmal erlogen ist, sollten Berengar und Benno, die ja den Nutzen davon hatten, der Lüge nicht viel eher geziehen werden dürfen, als ein Mann wie Gregor VII.? Endlich hat schon Döllinger (I. 417) bemerkt, daß das Betragen, welches Berengar (und neuestens Reuter I. 122. 123) dem Papste zuschreibt, dieses unsichere, haltlose Hin- und Herschwanken dem ganzen geschichtlich bekannten Charakter Gregors widerspricht.

unſichtbarer Wirkung des heiligen Geiſtes ſubſtantiell verwandelt werden in des Herren Leib, der am Kreuze hing, und in ſein Blut, das aus ſeiner Seitenwunde floß," und ſtützten ſich hiebei auf jede Weiſe auf die Ausſprüche der griechiſchen und lateiniſchen Väter. Einige jedoch, mit arger und langwieriger Blindheit geſchlagen, ſuchten, ſich und andere täuſchend, durch gewiſſe Scheingründe darzuthun, die Wandlung geſchehe nur figürlich, jener ſubſtantielle Leib Chriſti ſitze im Himmel zur Rechten des Vaters und ſteige nicht in die Euchariſtie herab: doch mußten ſie bald ihren Widerſtand gegen die Wahrheit aufgeben.[1]) Drei Tage hindurch währten die Disputationen, an welchen außer Berengar beſonders noch Bruno,[2]) ſpäter Biſchof von Segni, und der gelehrte Diakon Alberich[3]) von Monte-Caſino, nicht aber Wolphelm,[4]) Abt von Brauweiler, hervorragenden Anteil genommen zu haben ſcheinen. Endlich wurde auf Betreiben Alberichs und der Biſchöfe

---

[1]) Vgl. außer den act. Berengar's: Jaffé, (Monum. Gregor. 352. 353); Petrus Pisanus, (Greg. VII. vit., Watterich I. 299. 300); chron. Hug. Flavin., (Pertz Script. VIII. p. 450); Bernald., (bei Rieberer p. 81—84); chron. Bern., (Pertz Script. V. p. 435); chron. Turon., (Bouq. XII. 461); Greg. VII. ep. ad. Mathild., (bei Mabillon act. SS. VI. II. n. 75 und Sudendorf p. 186); Thomas Valdensis, (Mansi XX. 523—525). — Baronius, (ad. a. 1079 p. 548); Pagi, (Crit. IV. ad ann. 1079 p. 270); hist. lit. (VIII. p. 210); Mabillon, (act. SS. n. 29); Bouquet (XI. p. 527 seq.); Fleury, (XIII. 385); Nat. Alex., (XIV. diss. I. art. XVII.); de Roye (p. 73); Stäudlin (p. 78—81); Neander (p. 353); Schröckh, (23. 548); Engelhard, (K.-G. 2 B. 164); Gfrörer, (Greg. VII. I. B. p. 900 ff.); Briſchar, (K.-L. II. Aufl. p. 400); Hefele-Knöpfler, (Conc.-G. V. 129); etc.

[2]) cf. vit. S. Brunonis, (act. SS. mens. Jul. t. IV. p. 479); Mabillon, (act. SS. VI. II. n. 29).

[3]) chron. mon. Cas. (lib. III. cap. XXXV, Muratori, (Rer. Ital. Script. t. IV. p. 455. — Zwar ſetzen Baronius (ad ann. 1059) und Rieberer (p. 45) in die Glaubwürdigkeit dieſes Chronikons Zweifel, und es muß zugegeben werden, daß die Angabe desſelben, es ſei Alberich 8tägige Friſt gegeben worden, mit den andern Quellen, welche in 3 Tagen die ganze Sache erledigt ſein laſſen, in Widerſpruch ſteht. Allein Berengar führt ſelbſt in dem von Mabillon, (act. SS. n. 62) mitgeteilten Bruchſtücke: „Refutatio formulae professionis fidei" die Hinzufügung des „substantialiter" in's Symbolum auf die Bemühungen Alberichs zurück; cf. Mabillon, (l. c. n. 29; n. 62); Muratori, (l. c. n. 2). Anſprechend iſt Schwabe's (p. 127) Vermutung, Alberich habe zur Abfaſſung ſeines Werkes die Zwiſchenzeit zwiſchen den beiden Concilien benützt.

[4]) Wie Bulaeus (I. 456); de Roye (p. 74) berichten.

Landulph von Piſa und Ulrich von Padua dem Scholaſtikus eine Glaubensformel vorgelegt, welche die kirchliche Lehre von der Weſenswandlung und realen Präſenz ſo beſtimmt ausſprach, daß keine Mißdeutung, keine Ausflucht mehr möglich ſchien. Sie lautete: „Ich glaube mit dem Herzen und bekenne mit dem Munde, daß Brod und Wein, die auf den Altar gelegt werden, durch das Myſterium des Gebetes und die Worte unſeres Erlöſers ihrer Subſtanz nach (substantialiter) verwandelt werden in das wahre und eigentliche und lebendigmachende Fleiſch und Blut unſeres Herrn Jeſu Chriſti, und daß nach der Conſecration vorhanden ſei der wahre Leib Chriſti, der geboren ward aus der Jungfrau und aufgeopfert für das Heil der Welt am Kreuze hing und nun ſitzet zur Rechten des Vaters, und das wahre Blut Chriſti, das ſich aus ſeiner Seite ergoß, nicht bloß dem Zeichen und der Kraft des Sacramentes nach, ſondern in der Eigentümlichkeit der Natur und in der Wahrheit der Subſtanz.[1])“

Berengar war ſehr ungehalten über dieſe Abänderung der früheren Formel, insbeſondere über die Einfügung des Wortes „substantialiter“. Aber er wußte ſich zu helfen. Er nahm die Formel in Empfang, las ſie, ſoweit die Kürze der Zeit es erlaubte, durch und erklärte ſich bereit, dieſelbe auch in ihrer jetzigen Faſſung anzunehmen, indem er mit erbärmlicher Sophiſtik die Worte „panis sacratus in altari est corpus christi substantialiter“ ſo auslegte, als ſei das conſecrierte Brod unbeſchadet ſeiner eigenen Subſtanz „salva sua substantia“ Chriſti Leib; ja er glaubte ſich für ſolch ein unehrliches, auf die Täuſchung der Gegner berechnetes Verfahren ſogar auf das Beiſpiel Chriſti berufen zu können, der ja auch zuweilen mit ſeinen Worten einen ganz anderen Sinn verbunden habe als die frageſtellenden Perſonen,[2]) den man aber deshalb doch nicht der Unwahrheit beſchuldigen könne. Aber die Biſchöfe trauten ihm auch jetzt noch nicht: ſeine dialektiſchen Taſchenſpielerkünſte kennend, ſprachen ſie den Verdacht aus, Berengar mißdeute am Ende auch dieſe Formel wieder nach ſeinem Sinne, und verlangten alſo, er ſolle eidlich bekräftigen, daß er künftig das Bekenntnis nur im Sinne der Synode erklären

[1]) cf. Denzinger, Enchiridion (p. 132), das den Zuſatz hat: sicut in hoc brevi continetur etc.

[2]) z. B. Matth. 8. 19, 20. — Joh. 7. 8. — Matth. 20. 23.

werde. Der Archidiakon aber entgegnete: Ihr Sinn gehe ihn nichts an, er halte sich einzig an das, was er vor einigen Tagen mit dem Papste gesprochen habe. Nun war die Geduld des Papstes zu Ende; bedeutete ja doch Berengar's ebenso freche als unkluge Äußerung[1]) nichts weniger als eine Verdächtigung seiner (des Papstes) eignen Orthodoxie vor den Augen des versammelten Concils! Gregor VII. gebot, der Scholastikus solle sich auf die Erde niederwerfen und bekennen, daß er bisher darin geirrt habe, daß er keine Wesenswandlung angenommen habe. „Was soll ich sagen?[2]) Durch des Papstes plötzlichen Wahnsinn verwirrt und von Gott zur Strafe meiner Sünden mit der Gnade der Standhaftigkeit nicht ausgestattet, warf ich mich, damit nicht der Papst über mich das Anathem ausspreche, und dann, was die notwendige Folge davon gewesen wäre, das Volk mir irgend einen schimpflichen Tod anthue, auf den Boden nieder und bekannte mit sacrilegischer Stimme, daß ich geirrt habe, also bei mir denkend: Alle, die dich töten werden, rühmen sich des christlichen Namens; allgemein wird man in deiner Ermordung Gott einen Dienst erwiesen zu haben meinen. Leichter nimmst du zur Barmherzigkeit Gottes deine Zuflucht; befreie dich nur um jeden Preis aus der Gewalt und den Händen dieser thörichten Menschen. Zu diesem Sacrilegium veranlaßte mich noch folgender Umstand. Glaubwürdige Männer, nämlich der Abt von Monte-Casino und Petrus von Neapel, Mönch desselben Klosters, teilten mir mit, der Papst sei Willens, mich lebenslänglich in ein Kloster einzusperren, damit man von ihm nicht etwa glaube, er sei mit mir derselben Ansicht gewesen."[3]) So schwor also Berengar scheinbar seinen Irrtum ab im Angesichte der versammelten Prälaten, unter denen Bischof Hugo von Die

[1]) Kurtz, (K.-G. I. p. 344; Jakobi (in Herzog's Real-Encyklopädie, II. B. 305 ff.).

[2]) Act. Conc. Rom. p. 108.

[3]) Diese Erzählung Berengar's ist sicher ebenso unhistorisch wie obiger Wunderbericht. Von Gregor VII. hatte der Scholastikus nichts zu fürchten. Vielleicht hörte er von Petrus und dem Abte von Monte Casino das Gerücht, der Papst beabsichtige dies oder jenes, das er nun, leichtgläubiger Natur, wie er war (vgl. Sudendorf p. 211), sofort für bare Münze nahm. Einem Hildebrand aber sollte man doch nicht die Thorheit aufoktroieren, durch Gefangenhaltung des Häretikers seinen vielen Gegnern eine beständige und gefährliche Handhabe zu seiner eigenen Verketzerung zu bieten!

und Altmann von Paſſau, ferner Mönch Bernald von Conſtanz war,[1]) worauf ihm der Papſt kraft der Autorität des allmächtigen Gottes und der heiligen Apoſtel Petrus und Paulus gebot, fürderhin es nicht mehr zu wagen, mit jemanden über den Leib und das Blut des Herrn zu disputieren oder jemand hierin zu unterweiſen, es ſei denn, um die Verführten zu bekehren.[2])

Als endlich Berengar nach faſt einjährigem Aufenthalte[3]) zu Rom die Heimreiſe antrat, gab ihm der oberſte Hirte folgenden Geleitsbrief mit: „Wir thun euch allen kund und zu wiſſen, daß wir kraft der Autorität des allmächtigen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes, und der heiligen Apoſtel Petrus und Paulus das Anathem verhängt haben über alle, welche an Berengar, einem Sohne der römiſchen Kirche, oder an ſeinem Beſitztum ſich zu vergreifen wagen, oder ihn einen Häretiker ſchelten. Nachdem derſelbe längere Zeit unſerm Willen gemäß bei uns verweilte, ſo entlaſſen wir ihn in ſeine Heimat, und in ſeiner Begleitung unſern Getreuen, mit Namen Fulko.[4])“

Gregor VII. und Berengar.

Berengar und Hildebrand — welcher Gegenſatz! Zwar waren beide Männer beſeelt vom glühendſten Eifer für Verbeſſerung der Schäden der Kirche ihrer Zeit.[5]) Aber der erſtere ſuchte die Neugeſtaltung der chriſtlichen Kirche durchzuführen auf doktrinärem, der zweite auf praktiſchem Wege. Der erſte wandte ſich an den Glauben, der zweite an's Leben. Der erſte hat die kirchliche Autorität zu untergraben und an ihre Stelle das Licht der eigenen Vernunft

---

[1]) Bern., (bei Rieberer p. 83. 84).

[2]) Lanf. (II. 233); Petr. Pis., (Watterich l. c.); Hugo Flavin., (Pertz l. c.); Mansi (XX. l. c.).

[3]) „Papa ille, cum quo moras pene per annum feceram“ (act. Conc. Rom. p. 103 bei Martène IV).

[4]) Jaffé, (Monum. Gregor., p. 550); de Roye (p. 76. 77). — Letzterer, gleich Mabillon, (act. SS. VI. II. n. 30) und den ſonſtigen ältern Schriftſtellern, ferner Neander (IV. 355); Stäudlin (p. 89); Briſchar, Kirchenlex. (II. A., p. 400) berichten fälſchlich, Gregor VII. habe Berengarn außer vorliegendem noch ein anderes Empfehlungsſchreiben an die Biſchöfe von Tours und Angers mitgegeben. Wie wir oben geſehen, gehört letzteres Dekret einer früheren Zeit an.

[5]) Vgl. Berengar de s. coena p. 58.

zu setzen gestrebt; der zweite hat mit unerschrockenem Mute Kaisern und Königen gegenüber die Autorität der Kirche bis zum letzten Lebenshauche verteidigt. Der erste hat die Kirche, indem er sie zu reformieren wähnte, in ihrem tiefsten Fundamente erschüttert; der andere aber hat die Grundfesten der Kirche gestützt und mächtig bestärkt und ihr einen Namen gemacht über alle Namen.[1])

Man sollte erwarten, solche durchaus verschieden geartete Naturen wären auf's heftigste zusammengeprallt, und das umsomehr, als Berengar oft genug die höchsten kirchlichen Würdenträger, selbst Päpste, erbittert bekämpfte. Statt dessen aber sehen wir, wie gerade Gregor VII. dem Tourer Gelehrten die höchste Schonung und das größte Wohlwollen erwiesen hat.

Dieses Verhalten des Papstes ist oft mißdeutet worden.[2]) So wird behauptet, Gregor VII. habe es selbst unentschieden lassen wollen, ob man in der Eucharistie eine Wesenswandlung annehme oder nicht, habe zwischen Berengar und dem kraßsinnlichen Glauben seiner Gegner einen mittleren Standpunkt eingenommen und sich einfach auf das Schriftwort berufen, ohne über das „Wie" näher zu forschen.[3]) Andere stehen sogar nicht an, Hildebrand zu einem förmlichen Anhänger der berengarischen Häresie zu stempeln, der nur aus Utilitätsgründen, um nicht anzustoßen und das Werk seines Lebens nicht zu gefährden, seine innere Überzeugung nach außen hin verleugnet und den Gelehrten preisgegeben habe, eine Ansicht, die seit Entdeckung und Veröffentlichung eines Teiles des berengarischen Briefwechsels durch

---

[1]) Vgl. Amperè, (hist. lit. III. 355).

[2]) Vgl. z. B. Hospinian, (hist. sacram., l. IV. p. 340); Albertin, (de euchar., l. III p. 953); Lessing, (VIII. 414); Schröckh, (23 B. p. 547); Gieseler, (II a p. 235 ff.)

[3]) Vgl. Neander (IV. 341); Stäudlin (p. 46. 77. 78); Kurtz, (K.-G. I. 344); Guericke (II. 105). — Man verweist in dieser Hinsicht insbesondere auf das Fragment einer Erklärung des hl. Matthäus, mitgeteilt in „Determinatio Fr. Joannis Parisiensis Praedicatoris, de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris alio quam sit ille quem tenet ecclesia: nunc primum edita ex M. S. Codice S. Victoris Paris. Cui praefixa est praefatis historica de Dogmate Transsubstantiationis. Londini MDCLXXXVI p. 7. Hier wird es unentschieden gelassen, ob die eucharistische Wandlung eine substantielle sei oder nicht. Das Fragment hat einen Hildebrand zum Verfasser; daß dies aber der berühmte Cardinal Hildebrand sei, ist durch nichts zu begründen.

Sudendorf vielfach als ausgemachte Thatsache gilt.[1] Man weist in dieser Hinsicht auf das Zeugnis Berengar's, Bennos und der Synode von Brixen hin; man erinnert insbesondere an den Brief des Grafen Gaufried Martell, durch den Hildebrand so schwer compromittiert werde; man führt endlich die Vorgänge zu Rom 1078 und 79 auf, wo er dem Scholastikus wieder habe durchhelfen wollen, sich aber zuletzt, von den Bischöfen gedrängt, gezwungen gesehen habe, ein entschiedenes Bekenntnis zu fordern.

Von den angeführten Zeugnissen hat aber das Berengar's sehr geringe Beweiskraft, weil er, wie jeder Häretiker, Interesse daran hatte, sich mit hohen Gönnern brüsten zu können, und Verdacht besteht, daß er Hildebrand's Wohlwollen für Zustimmung zu seiner Irrlehre genommen. Der fanatische Pseudocardinal Benno verdient so wenig Glauben, wie die Aftersynode zu Brixen; das Zeugnis des Grafen Gaufried fällt ohnehin sammt allen daran geknüpften Consequenzen in nichts zusammen, da Gaufried nicht der Verfasser des gerühmten Briefes ist.

Allerdings war Gregor VII., wie sein Vorgänger Alexander II., Berengarn huldvoll gesinnt.[2] War er aber dem Ketzer Berengar huldvoll gesinnt? War der Papst in den ganzen Umfang der berengarischen Häresie vor dem Jahre 1079 eingeweiht? Dieser

[1] Sudendorf (p. 131. 137. 171); Baur F. Ch., (d. christl. Kirche d. Mittelalt. p. 69. 70); Baxmann, (Politik d. röm. P., II. 251); Jakobi, (Herzog's Realencykl., Art. Ber.); Reuter, (Gesch. d. rel. Aufkl. I. 120 ff.); Giesebrecht (III. 43. 466. 467); Schwabe (p. 120) schreibt sogar: „Hatte dieser mittelalterliche Realpolitiker, der die treibenden Kräfte seines Jahrhunderts so meisterlich verstanden hat, seinem Zeitalter zum Trotz vielleicht auch etwas in sich von der dämonischen Größe früherer oder späterer Geistesverwandter und wußte auch er schon, daß man, um die Parteien zu beherrschen, ihre Doktrinen und Schlagworte zugleich verstehen, benutzen und verachten muß?" (Vgl. p. 79. 80).

[2] Deshalb kann aber zwischen dem Verhalten Alexander's II. und Gregor's VII. einer- und Leo's IX. und Nikolaus II. andrerseits zu Berengar noch kein Gegensatz statuiert werden. Die verschiedene Haltung der Kurie war durch den Wechsel der Verhältnisse geboten. Unter Leo IX. tauchte die Häresie erst auf, man konnte damals noch nicht wissen, welche Dimensionen sie annehmen, welche unberechenbaren Folgen sie haben werde; strenges Einschreiten war also geboten, um die neuauflebende Bewegung womöglich im Keime zu ersticken. Die späteren Päpste aber sahen, wie die neue Lehre trotz jahrelangen Bestehens bisher wenigstens von praktischen Folgen nicht begleitet war. Jedenfalls kann man nicht, wie Schwabe thut (p. 114), behaupten: „Auch die

Beweis ist noch nicht erbracht worden. Wohl sah man den Archidiakon in einen Streit über die Abendmahlslehre verwickelt, aber dieser Streit dauerte nun schon über 200 Jahre, und hervorragende Kirchenmänner war man bisher auf beiden Seiten zu sehen gewohnt. Man darf nicht vergessen, daß zur Zeit Gregor's VII. „das Controversobjekt innerhalb der Grenzen der kirchlichen Gläubigkeit wirklich noch eine disputable Seite bot. Die Unterscheidung zwischen dem im Himmel thronenden und dem eucharistischen Leibe Christi ließ bis auf einen gewissen Grad auch Berengar's Lehrer Fulbert zu, und es handelte sich nur darum, in welchem Sinne und bis zu welchem Grade dieselbe zugelassen werden könne."[1] Daß er die Unterscheidung zu weit treibe und die Eucharistie zum Bilde und Schatten des himmlischen Leibes Christi verflüchtige, beschuldigten die Gegner den Scholastikus; daß sie die Identificierung zu weit treiben und auf dem Altare auf sinnliche Weise den Leib des Herrn ganz oder stückweise zugegen haben wollten, beschuldigte der Scholastikus seine Gegner; auch sein Satz: die Eucharistie sei ein Bild des himmlischen Leibes Christi, war nicht schlechthin häretisch. Hildebrand kam mit Berengar zweimal in nähere Berührung: 1054 zu Tours und 1078—1079 zu Rom. Wer beweist nun, daß er zu Tours des Magisters Lehre gerade von ihrer häretischen Seite aus kennen gelernt haben müsse? Wird Berengar dem Legaten seine Ansicht nicht vielmehr in möglichst günstigem Lichte haben erscheinen lassen? So, und nur so begreift man, wie der Legat ihm einladen konnte, mit ihm nach Rom zu reisen — um nämlich vom schlecht informierten Papste zu appellieren an den besser zu informierenden.[2] Dazu kam, daß Hildebrand die unter Einfluß der gewaltthätigen

---

unsichere Haltung des päpstlichen Stuhles hat das ihrige dazu beigetragen, die Ungewißheit und den Zwiespalt der Geister zu erregen und zu steigern: vielleicht hat keines der Berengarischen Pamphlete eine so aufreizende Wirkung erzielt, wie das Hin und Zurück der römischen Politik, welche die Bewegung, die sie zu dämpfen wünschte, im weitesten Umfang in's Leben rief." Aber trotz verschiedener Behandlung des Irrlehrers war doch in Verwerfung der Irrlehre alles einig, selbst Benno und die Aftersynode zu Brixen; von einer „Ungewißheit," einem „Zwiespalt der Geister" kann keine Rede sein.

[1]) K. Werner, Gerbert v. Aurillac (p. 170).

[2]) Wenn Hildebrand Berengar's Häresie teilte, so ist nicht ersichtlich, was er denn mit ihm in Rom wollte. Sudendorf (p. 131) vermutet, der Cardinal

Persönlichkeit Humberts 1059 dem Archidiakon aufgedrungene Formel wohl selbst nicht billigte[1]); und wenn Berengar später widerrief, so mochte man es seinem Unmute zu gute halten, daß man ihm ein solches, offenbar zu weit gehendes, Bekenntnis zugemutet habe, und die Kurie mochte sich deshalb wohl verpflichtet fühlen, ihn in etwas zu entschädigen. Daher die Milde, die Alexander II. und Gregor VII. walten ließen, während man doch von ersterem, als einem Schüler Lanfranc's, gerade das Gegenteil erwarten möchte. Ein Exemplar von Berengar's Buche de sacra coena hatte man in Rom nicht in Händen oder fand doch schwerlich bei der damaligen Riesenarbeit es zu studieren Muse; wohl besaß man Lanfranc's Widerlegungsschrift, aber Hildebrand liebte bekanntlich Lanfranc nicht,[2]) und aus dem Buche des Gegners die Lehre Berengar's zu entnehmen, schien bedenklich. 1078 zog Gregor die Sache vor seinen Richterstuhl, gab dem Scholastikus eine mildere Formel und verwandte sich für ihn mit der Erklärung, es genüge, wenn man am Glauben festhalte: das Brod sei nach der Consecration Christi wahrer Leib und der Wein das Blut, das aus der Seitenwunde geflossen. Ein solches Bekenntnis hätte ja auch wirklich vollständig genügt, *wenn* es aufrichtig gemeint war. Zweifel an dieser Aufrichtigkeit schienen aber deshalb nicht am Platze zu sein, weil ja Berengar selbst dieselbe durch einen feierlichen Eid, wie durch das Ordale des glühenden Eisens zu erhärten sich erboten hatte. Erst als dieser auf der Fastensynode

---

habe durch seinen mächtigen Einfluß Leo IX. ganz für Berengar umstimmen wollen. Allein das konnte, solange dieser seine Häresie verteidigte, niemals geschehen; mit einem Ketzer durfte Hildebrand vor einem Leo IX. sich nicht blicken lassen. Stäudlin meint (p. 46), der Legat habe gehofft, der Papst werde den ganzen Streit niederschlagen. Aber auch dies ist undenkbar, denn die Sache war zu wichtig, die Gemüter zu erregt, und dann konnte der Papst nach dem, was vorausgegangen war, sich nicht selbst desavouieren. Der Legat wollte vielmehr den Inkulpaten dem Papste vorführen, damit letzterer aus dessen eigenem Munde die verdächtigte Lehre vernehme und sich überzeuge, daß man ihm diese bisher falsch dargestellt habe. Vgl. (de s. coena p. 50): „Hildebrannus . . . persuasit, ut ad Leonem papam intenderem, *cuius auctoritas superborum invidiam atque ineptorum tumultum compesceret.*"

[1]) Bouquet (XI. 527 seq.); Gfrörer, (Greg. VII., I. 900).

[2]) Mattes, (Kirchenl. I. Aufl. VI. 346); Kraus, (K.-G. 269).

1079 sich hartnäckig weigerte, das Wort „substantialiter“ anzunehmen, gingen dem Papste über den wahren Charakter der berengarischen Lehre die Augen auf, und nun verlangte er auch gebieterisch ein entschiedenes Bekenntnis. Da aber der Scholastikus, seinen Irrtum wenigstens äußerlich abschwur, konnte ihn nun der Papst versöhnt mit der Kirche und mit einem päpstlichen Geleitsbriefe versehen in seine Heimat entlassen.

Was dann die Päpste Alexander II. und Gregor VII. weiter bestimmen konnte, Berengar mit Milde und Wohlwollen zu behandeln, war die Stellung, welche derselbe zu den großen kirchenpolitischen Fragen jener Zeit einnahm. Der Scholastikus war entschiedener Hildebrandianer, entschiedener Anhänger der strengkirchlichen Reformpartei; auch ihm waren Priesterehe und Simonie die ärgsten Greuel. Priester wie Berengar waren zur damaligen Zeit selten; um so höher mochte also die Kurie einen Mann schätzen, dessen Leben sich ganz im Dienste der Wissenschaft, Frömmigkeit und christlichen Nächstenliebe verzehrte, und ihm über dem hohen sittlichen Ernste, der ihn beseelte, die gelehrte Marotte nicht gar so hoch anschlagen, daß er die heilige Eucharistie mit andern als den Augen der Menge anschauen wolle; stand er auch in dem einem Punkte etwa außerhalb des kirchlichen Standpunktes, so hatte er doch praktisch die Kirche niemals verlassen, bekämpfte und beklagte vielmehr laut die täglich mehr um sich greifende Corruption. Daß ein Alexander II., ein Bischof Hermann von Metz, keinen Anstand nahmen, ihm Zöglinge anzuvertrauen, darf gleichsfalls nicht befremden. Die mit Recht hochgefeierte Schule zu Tours war durchaus keine Pflanzstätte der Häresie; gingen doch Männer, wie Bruno, der heilige, ernste Büßer, der Stifter des strengen Karthäuserordens, und Hildebert, der gelehrte Erzbischof von Tours, aus ihr hervor; konnten die Jünglinge hier doch für ihr ganzes späteres Leben nur die besten und heilsamsten Eindrücke empfangen!

Endlich mochte Hildebrand, dessen Interesse, wie schon oben bemerkt, von rein dogmatischen Fragen ab- und mehr der Kirchenreform zugewendet war,[1]) bei seinem Verhalten zu Berengar sich vom Gedanken leiten lassen, der Kirche, die

[1]) Döllinger, (I. 413).

ohnehin ſchon ſchwer genug bedrängt war, wenigſtens den Bürgerkrieg der Häreſie zu erſparen; und Nachſicht gegen den Scholaſtikus war umſomehr angezeigt, als ſich dieſer mit ſeiner Sonderlehre nie an's Volk gewendet, ſondern ſtets innerhalb der Gelehrtenwelt gehalten hatte. Die Annahme aber, Gregor VII. habe ſelbſt dem nüchternen Rationalismus eines Berengar gehuldigt, beruht auf gänzlicher Verkennung des Charakters des großen Papſtes, deſſen ganzes Wirken getragen war von der idealſten Auffaſſung des prieſterlichen und hoheprieſterlichen Berufes, die eben durch Berengar's Häreſie den Todesſtoß hätte erleiden müſſen. [1])

Berengar ſelbſt ſpricht von Gregor VII., in dem er ja einen Parteigänger ſeiner Lehre gewonnen zu haben glaubte, mit reſpektvoller Hochachtung; [2]) da aber der Papſt beim letzten römiſchen Concile entſchieden für die Kirchenlehre eingetreten war, ſo wird

[1]) Auffallenderweiſe hat man in dem Beſtreben, Gregor VII. möglichſt zu verketzern, ganz das herrliche Schreiben ignoriert, welches er 1074 an die Markgräfin Mathilde richtete (Jaffé, Monum. Greg. p. 65—68). Er ermahnt ſie unter Berufung auf Stellen aus dem hl. Ambroſius zum fleißigen Empfange der hl. Euchariſtie, und führt dann folgenden Paſſus aus dem hl. Gregorius an: „Christus pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur; eius quippe ibi corpus sumitur, eius caro in populi salutem partitur, eius sanguis non iam in manus infidelium, sed in ora fidelium funditur“ etc.; ferner den Satz des hl. Johannes Chryſoſtomus: „Videte, quemadmodum sponsam sibi Christus coniunxit; videte, quo vos cibo satietatis enutrit. Ipse nobis cibi substantia est atque nutrimentum. Nam sicut mulier affectionis natura cogente, genitum alere sui lactis foecunditate festinat, sic et Christus, quos ipse regenerat, suo sanguine semper enutrit.“ Auch an den Bericht Wido's v. Ferrara (M. G., SS. t. XII. 155) mag hier erinnert werden: „Lacrimarum praeterea tantam a Domino gratiam fuerat assecutus (Greg. VII), sicut ipsi praesentes agnovimus, ut dum cotidie missas faceret nec diem aliquem absque dominici corporis et sanguinis immolatione transiret, totum se ipso sacrificii tempore in fletus et lacrimas funderet atque ita duplex Domino sacrificium immolaret.“ Endlich erzählt Biſchof Hagano von Autun (bei Pertz, SS. V. 563 n. 58; ſ. Gfrörer, Gregor VII. VII. 957), der auf der Heimreiſe von einer Pilgerfahrt in's gelobte Land kurz vor Gregor's VII. Tod zu Salerno angelangt war und daſelbſt einige Zeit verweilte, der Papſt habe ſich noch am Tage ſeiner Auflöſung in die Kirche tragen laſſen, daſelbſt eine Anrede an das Volk gehalten und von ſeinem Glauben an die Wandlung des Sakraments in Leib und Blut Chriſti geſprochen.

[2]) Vgl. Brief an Cardinal Hildenbrand, (Sudendorf p. 215—19); de s. coena p. 50 seq.; act. Conc. Rom., l. c.

auch er beschuldigt, erfaßt „von plötzlichem Wahnsinn“ „quasi de arce“ gestürzt zu sein.[1]) Sudendorf veröffentlicht einen Brief Berengar's an Erzbischof Joscelin von Bourdeaux[2]), der unter dem ersten Eindrucke der Nachricht vom Tode Gregor VII. geschrieben sein soll und uns einen höchst interessanten Einblick gestatten würde, wie der greise Scholastikus in seinen letzten Lebenstagen über den großen Papst gedacht habe. Doch ist mit Schwabe[3]) anzunehmen, daß gedachtes Schreiben sich nicht auf Papst Gregor, sondern auf einen andern, im Banne der Kirche verstorbenenen G., vielleicht auf den Grafen Gaufried Martell von Anjou beziehe. „Unseres G. unerwarteter Tod“, schreibt der Gelehrte, „hat mich nicht wenig überrascht. Soweit ich aber den Mann gekannt zu haben glaube, ist sein Heil gewiß, wie auch immer jene urteilen mögen, die nach einem Ausspruche des Herrn Mücken seihen und Kameele verschlucken (Matth. 23. 24). Verfährt ja doch die göttliche Barmherzigkeit mit den Menschen nicht so, daß sie solche, die sich in der Hauptsache nichts zu Schulden kommen ließen, weniger und geringer Vergehen halber verließe. Solches würde ja schon bei den Menschen für ungerecht gelten. Allerdings kann man uns die Worte entgegenhalten: „Alles, was du auf Erden binden wirst, soll gebunden sein“ (Matth. 16. 19). Allein unter diesem „Binden“ ist nicht leichthin jedes, (sondern nur gerechtes) „Binden“ zu verstehen . . . „Fluchen will ich“, spricht der Herr durch den Propheten zu den Prälaten, „euern Segnungen“; daraus folgt notwendig, daß er auch segnet ihre Flüche.“ Kurz, ist auch G. im Banne der Kirche verschieden, so ist er deshalb doch noch keineswegs auch schon als ewig verloren zu betrachten.

Berengar's Widerruf. Die Synode zu Bourdeaux. Bischof Odo von Bayeux.

Die Güte und Schonung, womit Gregor VII. Berengar behandelt hatte, ward von diesem schlecht gelohnt. Denn kaum war er

[1]) Acta Conc. Rom., (l. c.); vgl. Reuter, (l. c. p. 118) und dagegen Schwabe, (l. c. p. 129 n. 1).

[2]) Berengar an den Erzbischof Joscelin von Bourdeaux, i. J. 1085 nach dem 25. Mai (?).

[3]) p. 86 n. 1.

jenseits der Alpen, als er auch schon das unwürdige Spiel erneuerte, das er 1059 nach dem Concile unter Nicolaus II. getrieben hatte. Statt der Mahnung des Papstes Folge zu leisten und Schweigen zu beobachten, hatte er auch jetzt nichts Eiligeres zu thun, als seine so feierlich abgegebene, eidliche Erklärung in eigenen Schriften [1]) mit den heftigsten Ausdrücken zu widerrufen.[2]) Er, der sich selbst so kläglich benommen hatte, beschwerte sich über den Wankelmut des Papstes und erging sich in Schmähungen über die Oppositionsbischöfe, besonders über die Bischöfe von Padua und Pisa. Er nannte den ersteren einen Hanswurst, den letzteren den Antichrist;[3]) er gab seiner schmerzlichsten Reue Ausdruck, daß er auf dem Concile wider seine bessere Überzeugung gehandelt habe. „Allmächtiger Gott", ruft er am Schlusse seiner acta aus,[4]) „der du deine Allmacht besonders im Verzeihen und Erbarmen zeigst, erbarme dich meiner, o Born der Erbarmungen, ich erkenne ja mein großes Sacrilegium. Verzeihe mir Unglücklichen, stelle mir wieder zurück die Freude deines Heils, ehe dein Gesegneter kommt in deiner Majestät und in Begleitung der Engel, um das große Verbrechen, das ich gegen dich begangen, durch Feuer zu sühnen. Und auch ihr alle, Brüder in Christo, die ihr auf dieses Schreiben stoßen werdet, kommet mir zu Hilfe mit den reichen Gnadenmitteln christlicher Liebe, achtet mitleidig auf die Thränen meines Bekenntnisses, betet für mich, damit dieselben bei der allmächtigen Erbarmung Erhörung finden!"

Berengar's erneuter Rückfall veranlaßte die kirchlichen Obern, ihn auf's neue zur Verantwortung zu ziehen. So erschien denn der Archidiakon i. J. 1080 auf der Provincialsynode zu Bourdeaux, welche in Gegenwart der päpstlichen Legaten Amatus und Hugo, sowie der Erzbischöfe Joscelin von Bourdeaux und Radulph von

---

[1]) Sudendorf (p. 59. 60) nimmt für gewiß an, daß das bei Mabillon (act. SS. n. 62) mitgeteilte Fragment eines Widerrufs der Glaubensformel 1079, das in den acta bei Martène sich nicht findet, einem eigenem, von den acta verschiedenen Schriftstück angehört habe.

[2]) In den erwähnten von ihm verfaßten Akten.

[3]) Act. con. Rom., (Mart. IV. 104).

[4]) Martène (IV. 109).

Tours gefeiert wurde, um Rechenschaft über seinen Glauben abzulegen.[1])

Dies war das letztemal, daß Berengar auf einer Synode erschien. Von da an schwieg er. Die Fruchtlosigkeit seiner Bemühungen, des allgemeinen Glaubens, oder, wie er sich ausdrückte, des allgemeinen Irrtums der Kirche Meister zu werden und durch das Licht seiner Wissenschaft die dichte Finsternis, die er über der ganzen Christenheit ausgegossen wähnte, zu verbannen, erkennend, kampfesmüde, vom Alter und vom Kummer über seine Schwachheit gebeugt, gab er endlich seine Lehrvorträge und Disputationen auf und beschloß, sich gänzlich von der Welt zurückzuziehen. Dieses sein Vorhaben deutet er selbst an in einem c. 1082 an seinen Gönner, den Bischof Odo von Bayeux gerichteten Schreiben. Genannter Kirchenfürst,[2]) ein Halbbruder Wilhelm's I., des Eroberers von England, und erbitterter Gegner Lanfranc's, in dem er einen gefährlichen Nebenbuhler in der Gunst seines königlichen Bruders erblickte, verwandte nämlich einen Teil seiner unermeßlichen Reichtümer dazu, jungen, befähigten Clerikern eine höhere Ausbildung und zu diesem Zwecke den Besuch berühmter Schulen zu ermöglichen. Da die Schule von Tours unter ihrem Meister Berengar eine der gefeiertsten im Frankenlande war, so mag er wohl auch diesem manchen Jüngling anvertraut haben und so mit dem Lehrer selbst in nähere Verbindung gekommen sein. Der Hauptzweck aber, dem Odo's Schätze dienten, war die Befriedigung seiner ehrgeizigen Pläne, die auf nichts Geringeres denn die Erwerbung der päpstlichen

---

[1]) chron. Malleac., (Bouquet XII. 401); Mansi (XX. 552); Mabillon, (act. SS. n. 32); Anal. (II. 477 s.); Pagi (IV. 277); de Roye (p. 78); hist. lit. (VIII. 213). Bouquet, observat. de multipl. Ber. damn., (XI. 527—531) stellt zwar in Abrede, daß Berengar nach seiner Rückkehr aus Rom wieder in seinen Irrtum gefallen sei und behauptet, die Synode zu Bourdeaux sei nicht, wie chron. Malleac. berichtet, 1080, sondern 1079 in octavis S. Michaelis gefeiert worden. Allein mit Recht bemerkt Natal. Alex. (XIV. diss. I. art. XVIII), daß man Berengar, falls er nach 1079 Ruhe gegeben hätte, solche wohl auch gelassen hätte. Vgl. Stäudlin (p. 90); Hefele-Knöpfler, (V. p. 156); Sudendorf (p. 196); Schwabe (p. 128). In der „Narratio Controversiae" zwischen dem Erzbischof Radulf v. Tours und dem dortigen Metropolitankapitel wird Berengar noch i. J. 1081 erwähnt, s. Bouquet (XII. 460).

[2]) Vgl. über ihn und das Folgende Sudendorf (p. 189 ff.).

Tiara gerichtet waren, wozu er gerade jetzt, nachdem Gregor VII. auf der Afterſynode zu Brixen abgeſetzt war, den günſtigen Augenblick gekommen glaubte. Schon hatte Odo durch großartige Beſtechungen einflußreiche Perſonen in Rom für ſich gewonnen; ſchon hatte er ſich daſelbſt einen Palaſt erkauft und auf's prachtvollſte ausſchmücken laſſen. Seiner Sache gewiß und ſchon im voraus als Papſt ſich fühlend, teilte er bereits an ſeine Freunde Gnaden aus und bot auch Berengarn „Wiederherſtellung ſeiner Angelegenheiten" an. Dieſer, in des Biſchof's kühnes Unternehmen vielleicht wenig Vertrauen ſetzend, wies das Anerbieten höflich, aber beſtimmt zurück,[1]) ja er ſcheute ſich nicht, Odo ſeinen Hang zur Fleiſchesluſt vorzuwerfen. Er wünſcht demſelben Glück, daß er über die Liſt ſeiner Feinde geſiegt habe, ermahnt ihn aber auch, ſich der erwieſenen göttlichen Wohlthat nicht undankbar zu erzeigen und aus der Tiefe ſeines Herzens „den Abgrund der Corruption" auszutilgen. „Was deine Abſicht betrifft," fährt Berengar fort, „meine Angelegenheiten wieder herzuſtellen, ſo erwarte ich, nicht nach dem Maße, wie die Schwäche meines Geiſtes es verdient, ſondern flehend und zu gering aller Barmherzigkeit des Herrn, von ſeiner Güte und Allmacht, daß meine Sünde nicht größer ſei, denn daß ſie mir vergeben werden möge und daß er meine Seele nicht hinraffe mit den Sündern, noch mein Leben mit den Blutdürſtigen. Aus der Fülle des Kummers in meinem Herzen ziehe ich mich zurück in die lieblichſten Gegenden zur Fülle ſeines Troſtes. Dein Wohlwollen begleitet mich und tröſtet mich. Lebe wohl!"

Odo's hochfliegende Pläne fanden ein jähes Ende; denn als er eben im Begriffe war, zur entſcheidenden Reiſe nach Rom ſich einzuſchiffen, wurde er von ſeinem Bruder, dem Könige Wilhelm I., in Haft genommen. Berengar aber wählte zu ſeinem Aufenthalte die abgeſchiedene Einſamkeit der bei Tours gelegenen Inſel St. Cosmas,[2]) wo ſeine Wohnung in einer kleinen Zelle

[1]) Berengar an den Biſchof Odo v. Bayeux, Sudendorf (p. 231. 232. 187—196).

[2]) chron. Turon. (Bouquet XII. 461). Dasſelbe berichtet, Berengar's Beiſpiel und Ermahnung folgend, hätten auch andere Canoniker von Tours ihre Würden niedergelegt und ſich zum Meiſter auf die Inſel begeben. Maan, (eccles. Tur. p. 86) bemerkt jedoch, daß dies erſt 1092, alſo nach Berengar's Tod geſchehen ſei; cf. hist. lit. (VII. 54).

beſtand, die rings von üppigem Geſträuch umzäumt war und nur wenigen den Zugang geſtattete.[1])

Berengar's Tod. Sein Charakter.

Berengar führte auf der Inſel St. Cosmas ein ſo ſtrenges Büßerleben, daß er vielfach ſelbſt als Heiliger verehrt wurde.[2]) Man hat darüber geſtritten, ob er wohl in ſeinen letzten Lebenstagen ſeine Abendmahlslehre aufgegeben und ſich zum Glauben der Kirche bekehrt habe. Von großem Gewichte iſt in dieſer Hinſicht das Zeugnis ſeines Zeitgenoſſen, des Mönches Clarius[3]) im Kloſter Fleury bei Sens, der zehn Jahre nach dem Tode des Scholaſtikus ausdrücklich verſichert: „Fidelis et vere Catholicus vitam finivit.“ Richard von Poitiers, Mönch zu Clugny, ein faſt gleichzeitiger Schriftſteller, erzählt[4]): „Erravit in fide, sed postea correxit errorem.“ Wilhelm von Malmesbury bezeugt das Gleiche.[5]) Der Anonymus von Mölk überliefert[6]): „Berengar ſoll den katholiſchen Glauben über das Sacrament des Leibes und Blutes des Herrn und Erlöſers in folgenden (ſeiner ſonſtigen Lehre freilich geradezu diametral entgegengeſetzten) Verſen bekräftigt haben:

„Constat in altari carnem de pane creari:
Ipsa caro Deus est; qui negat hoc reus est.“

Überhaupt kann man ſagen, daß die alten Quellen[7]) faſt einſtimmig für die Bekehrung und Sinnesänderung des Scholaſtikus eintreten, und ihnen ſchließen ſich an: Mabillon[8]), Bouquet[9]),

---

[1]) Maan, (l. c.).

[2]) Wilh. v. Malmesb., (Bouquet XI. 191); chron. Sith., (Bouq. XI. 382); Joh. Bromt., (hist. Angl. Script. p. 952).

[3]) Chron. S. Petri Viv. Senonensis, (Bouq. XII. 279); Dachery, (Spicil. II. 747).

[4]) hist. lit. (VIII. 215).

[5]) Bouquet XI. 191.

[6]) Fabricius, (biblioth. p. 154).

[7]) Außer den ſchon Genannten noch: chron. Will. Godelli, Bouq. (XI. 284); chron. Sith., (Bouq. XI. 382); chron. Turon. (Bouq. XII. 461); Henr. Knight., (hist. Angl. Script. p. 2336).

[8]) Act. SS. S. (VI. II. n. 63—66); anal. II. 477 s.

[9]) t. XI. 530. 531.

die histoire litéraire [1]), Launoi [2]), Buläus [3]), Natal Alexander [4]), Fleury [5]), Pagi [6]), de Roye [7]), Gerbert [8]), Rieberer [9]), Buſſe [10]), Staudenmaier [11]), Döllinger [12]), Alzog [13]), Kurtz [14]), Guericke [15]), Hergenröther [16]) u. a.

Dagegen berichtet ein anderer Zeitgenoſſe Berengar's, Bernold von Conſtanz [17]): „Obwohl Berengar ſeine Häreſie ſehr oft auf Synoden abgeſchworen habe, ſo ſei er doch nach Hunde-Art ungeſcheut zum Geſpienen wieder zurückgekehrt. So habe er auch auf der (letzten) römiſchen Synode ſeine Häreſie abgeſchworen und anathematiziert, ſie aber nachher gleichwohl nicht aufgegeben." Zwar hat man die Beweiskraft dieſes Zeugniſſes wegen der weiten Entfernung des Berichterſtatters vom Aufenthaltsorte Berengar's vielfach angefochten [18]); aber was neueſtens an berengariſchen Schriften wiederaufgefunden wurde, iſt eher geeignet, Bernold's Nachricht zu bekräftigen als zu widerlegen. So fehlt es denn auch nicht an Stimmen, welche die Rückkehr des Tourer Gelehrten zum katholiſchen Glauben leugnen oder bezweifeln; ſo ſchon Baronius [19]), Hoſpinian [20]), Larrogue [21]), Albertin [22]), Cramer [23]),

---

[1]) t. VIII. 215.
[2]) de schol. celeb. (V. 33).
[3]) hist. univ. Par. (I. 459).
[4]) t. XIV. diss. I. art. XIX.
[5]) t. XII. 497.
[6]) Crit. IV. 301.
[7]) p. 80.
[8]) Theol. nov. et. vet. p. 284.
[9]) p. 89 n. 78.
[10]) Grundriß I. 348.
[11]) K.-L., I. Aufl. 824.
[12]) Lehrb. I. 416.
[13]) K.-G. I. 671.
[14]) K.-G. I. 344.
[15]) K.-G. II. 108.
[16]) K.-G. I. 710.
[17]) chron. Bern., (Bouq. XI. 25).
[18]) z. B. Mabillon, Natal. Alexander, hist. lit.
[19]) t. XI. ad ann. 1088.
[20]) p. 341.
[21]) p. 694 s.
[22]) p. 948 s.
[23]) t. V. I p. 272.

Oudin,[1]) Schröckh[2]), Gieseler[3]), Stäudlin[4]), Neander[5]), Baumgarten-Crusius[6]), Ampère[7]), Sudendorf[8]), Reuter[9]), Brischar[10]) u. a. m. Am entschiedensten bekämpft die Nachricht, daß Berengar sich bekehrt habe, Lessing[11]), indem er sich besonders auf psychologische Gründe stützt.

Bei unbefangener Prüfung können wir, trotz des gegentheiligen Berichtes eines Clarius und anderer alter Quellen, nicht umhin, der Angabe Bernold's und den Ausführungen Lessing's beizupflichten. Berengar war zu sehr in seinen Irrtum verrannt, als daß er ihn je aufgegeben hätte. Fast ein halbes Jahrhundert hindurch hatte er seine Lehre verfochten, in ihr sah er das Resultat eines fünfzigjährigen Studiums. Für sie war er schriftlich und mündlich, auf ungezählten Disputationen, auf Teilsynoden und ökumenischen Concilien, vor Freund wie Feind, selbst unter Todesgefahr eingetreten. Für sie hatte er alle Kräfte seines reichen und scharfsinnigen Geistes aufgeboten, Verstand und Dialektik, Bibel und Kirchenväter, selbst die Orationen des Meßbuches in's Treffen geführt, dagegen die Kirchenlehre mit Hohn und Spott überhäuft. So unumstößlich war er überzeugt von der unzweifelhaften Richtigkeit seiner Thesen, daß er sie selbst einem Schulkinde begreiflich machen zu können glaubte. Den Abfall von seiner Lehre war er als Abfall vom gesunden Menschenverstande zu bezeichnen gewohnt; die Verleugnung derselben hat er als schwerstes Verbrechen stets auf's bitterlichste beweint. Ein solcher Mann bekehrt sich nicht. Ferne sei es von uns, der göttlichen Gnade, die ihm in Hinsicht auf seine sonstigen hohen Tugenden die Augen geöffnet haben könnte, Schranken setzen zu wollen. Aber wenn Berengar seine Gesinnung wirklich geändert hat, warum hat er

[1]) t. II. p. 636 s.
[2]) B. 23. p. 551 ff.
[3]) II a 235 ff.
[4]) Arch. p. 90.
[5]) IV. 356.
[6]) Dog.-G. p. 459 ff.
[7]) III. 356.
[8]) p. 198. 199.
[9]) Gesch. d. rel. Auffl. I. 127.
[10]) K.-L. II. Aufl. p. 401.
[11]) VIII. 335—37.

keine authentische Urkunde seiner aufrichtigen Bekehrung hinterlassen? Er hatte so viel geschrieben, um seinen Irrtum zu verbreiten; und am Ende seines Lebens, im Angesichte des nahenden Gerichtes sollte er auch nicht eine Zeile gehabt haben, um das gegebene Ärgernis gut zu machen?[1] Kurz, alles scheint darauf hinzuweisen, daß Berengar seiner Lehre treu geblieben sei bis zum letzten Atemzuge, und daß er durch sein Büßerleben nicht seine Lehre, sondern vielmehr die Verleugnung derselben auf den Concilien zu Rom 1059 und 1079 habe sühnen wollen. Daß aber dieser seiner strengen Buße in Verbindung mit dem wenigstens während der letzten Jahre seines Lebens von ihm beobachteten Stillschweigen von den Zeitgenossen das gegenteilige Motiv unterlegt wurde, ist leicht begreiflich und leicht verzeihlich.[2]

Berengar starb hochbetagt am Feste der Erscheinung des Herrn, 6. Januar 1088.[3] Seine sterblichen Ueberreste wurden im Kloster St. Martin[4] zu Tours zur ewigen Ruhe gebettet und noch lange ehrten die Canoniker der Kathedralkirche sein Andenken, indem sie jährlich in der Osterwoche an seinem Grabe eine religiöse Feier veranstalteten, bestehend in Abbetung des Psalmes „De profundis", eines Paternosters und der treffenden Versikeln und Orationen.[5]

Werfen wir zum Schlusse noch einen Blick auf Berengar's Charakter, so vermögen wir ihn von den schweren Anschuldigungen nicht frei zu sprechen, welche die Zeitgenossen gegen ihn erhoben.

---

[1]) Vgl. Mabillon, (acta S. S. n. 32); Fleury (XII. 497); Ritter, (K.-G. I. 487).

[2]) Vgl. Neander (IV. 356); Stäudlin, (p. 90).

[3]) cf. Necrol. cathedr. eccl. Andeg., bei Mabillon, (act. S. S. n. 66); chron. Tur., (Bouq. XII. 461). Nach Mabillon. (act. SS. n. 63); hist. lit. (VIII. 214) starb er in der Nacht vom 5. auf den 6. Jan., nach Fleury am 5. Jan. 1088. Bernold., chron., (Bouq. XI. 25) und Clarius, (Bouq. XII. 279), setzen seinen Tod fälschlich in's Jahr 1083. — Nach chron. Sith., (Bouq. XI. 382) und J. Bromton, (hist. Angl. Script. p. 952) hat er sein Ende vorausgesagt. Nach Wilhelm v. Malm. (l. c. p. 114) soll Berengar sterbend ausgerufen haben: „Heute, am Tage seiner Erscheinung, wird mir mein Herr Jesus Christus erscheinen, um meiner Buße willen, wie ich hoffe, zur Glorie, oder um Anderer willen, wie ich fürchte, zur Strafe" — ein Bericht, der auf der Voraussetzung von Berengar's erfolgter Bekehrung beruht.

[4]) Wie Maan, (eccl. Turon. p. 86) gegen de Roye u. a. beweist.

[5]) Hist. lit. (VIII. 216); Nat. Alex. (l. c. diss. XIX); Stäudlin, (p. 91).

Man bemerkte an ihm einen gewissen selbstgefälligen Gelehrtendünkel, Stolz und Hochmut,[1]) die ihn verleiteten, an den vermeintlich unwiderleglichen Resultaten seines Scharfsinnes, seines Studiums und seiner Dialektik einer ganzen Welt, der ganzen Kirche, allen Concilien und allen Autoritäten zum Trotze unverrückbar festzuhalten. Ferner wird ihm Leichtgläubigkeit und Zugänglichkeit für die Stimmen der Schmeichler,[2]) Ehrgeiz[3]) und Lüge,[4]) Meineid und Wortbrüchigkeit[5]) vorgeworfen; und nicht mit Unrecht. Es war wirklich ein schmähliches Betragen, das er wiederholt an den Tag legte. Die Art, wie er die Concilsväter zu täuschen und zu hintergehen suchte,[6]) die Leichtigkeit, mit der er sich mit den geleisteten Eidschwüren abzufinden und sein Gewissen zu beschwichtigen verstand,[7]) sein feiges Wesen,[8]) seine unwürdigen, pöbelhaften Schmähungen wider den apostolischen Stuhl sind in der That mit der Vorstellung, die wir uns von einem charakterfesten Manne zu bilden pflegen, nicht vereinbar und werden für immer auf seinen Namen einen Makel werfen.[9]) Zwar hat Lessing Berengar's Verhalten zu beschönigen gesucht;[10]) aber mit Recht bemerkt[11]) H. Reuter: „Berengar hatte kein Recht, (über

[1]) Vgl. Hugo von Langres' Vorwurf, Berengar wolle das hl. Abendmahl mit andern als den Augen der gemeinen Menge betrachten; Lanfranc, (cap. III. 233). An zahlreichen Stellen seiner Schriften pocht Berengar auf seine gelehrten Studien und seinen Eifer „in Erforschung der Wahrheit", äußert sich wegwerfend über die Concilsväter und seine Gegner. Zwar sagt Wilh. v. Malmesb., Berengar sei „innumeris bonis, maxime autem humilitate .... approbatus"; dies Lob dürfte aber die Grenzen der Wahrheit bedeutend überschreiten.

[2]) Drogo zu Paris an Berengar: „Dicuntur enim aures vestrae nimium patentes et mens vestra nimis credula vocibus adulatorum" (Sudendorf p. 211).

[3]) Eusebius Bruno, de Roye (p. 48).

[4]) Lanf., (cap. IX. 238).

[5]) Lanf., (cap. IV. 235; V. 235; XVI. 242).

[6]) cf. de s. coena (p. 51); act. Conc. Rom., (l. c. p. 106).

[7]) de s. c. (p. 28; 60—63).

[8]) Auf den Concilien 1059 und 1079.

[9]) „Man muß gestehen", sagt Cramer (V. I. 271), „daß dieses Verhalten (Berengar's nach dem Concil von 1059) nicht mit der Redlichkeit übereinstimmte, die einem Bekenner der Wahrheit so anständig ist." Aehnlich Kurtz, (K.-G. I. 344).

[10]) VIII. 325. 336. 411; auch Meier, (Gesch. der Transsubst.-Lehre (p. 57) nennt Berengar „ein ehrliches Gemüt."

[11]) Gesch. d. rel. Aufkl. (I. 125); vgl. Schwabe (p. 128. 129).

seine Gegner) so bittere Klagen zu erheben, wie er that. Das eigene thatsächliche Verfahren im Vergleich mit den theoretischen Idealen war ein zu greller Widerspruch. Kam es darauf an, andern Strafpredigten zu halten, dann floß der Mund über von den wohlbekannten Paränesen; aber selbst Märtyrer zu werden, dazu fehlte ihm nicht, wie er sich vorredete, die Begabung, vielmehr der persönliche Mut. Jeglicher Aufschwung, welchen er nahm, ward immer wieder geknickt durch die unmännliche Todesfurcht. Statt zu wirklichen Leistungen kam es vielmehr zu schwächlichen Velleitäten. Und nicht bloß dies. Derselbe Mann, welcher im Verkehr mit Andern so viel von Gewissen zu reden verstand, hatte gleichwohl ein System der Sophistik erfunden, das seinige zu betäuben. Die Unterscheidung zwischen einer Confession des Herzens und einer Confession der Lippen, die Apologie der Unverbindlichkeit erzwungener Eide, die Mentalreservationen, die Anleitung zur Selbstrechtfertigung waren Leistungen in einer spinosen Dialektik und sittlich entwürdigende Niederlagen zu gleicher Zeit."

Aber über diesen Schattenseiten in Berengar's Charakter dürfen wir die Lichtseiten nicht übersehen. Erinnern wir uns des herrlichen Bildes, das kein Geringerer als Alexander II. „ex relatione virorum bonorum" vom Archidiakone entwirft.[1] Niemals, selbst nicht in den Tagen seiner größten Bedrängnis, hat es ihm an Verehrern, Anhängern und Freunden gefehlt.[2] Mehr als drei Decennien stand er mit einem Drogo aus Paris in Briefwechsel,[3] nahezu vierzig Jahre mit Joscelin.[4] Er erwies seinen Freunden in allen Lagen die innigste Teilnahme,[5] blieb ihnen anhänglich und treu, auch wenn sie seine Lehre mißbilligten.[6] Die Zeitgenossen

---

[1]) Görreszeitschrift (I. 274).

[2]) Stäudlin (p. 12); Sudendorf (p. 204. 211. 224. 229. 230. 231).

[3]) 1040—71; vgl. Sudendorf (p. 200. 210. 215. 220).

[4]) 1047—85; vgl. Sudendorf (p. 200. 201. 230—33).

[5]) Vgl. Sudendorf (p. 220. 230).

[6]) Drogo wird von Gozechin (ep. ad Valch., Bouq. XI. 501) unter den Gegnern der berengarischen Lehre aufgeführt, womit Drogo's Brief an den Scholastikus (Sudendorf p. 210), keineswegs, wie Schwabe (p. 133 n. 1) behauptet, im Widerspruche steht. Hier leugnet Drogo nur, den Freund einen Häretiker genannt zu haben, und klagt über die „bestialis tarditas" der Gegner desselben, mit denen sich nicht ordentlich und ruhig verhandeln lasse.

rühmen seine unermüdliche Thätigkeit,[1]) seine Bereitwilligkeit, allen, die zu ihm ihre Zuflucht nahmen, ohne Ansehen der Person, ob reich oder arm, mit Rat und That beizustehen.[2]) Sie preisen seine unversiegbare Mildthätigkeit, die ihn zuletzt selbst der Armut überwies[3]) und kaum von einem Bischofe erreicht wurde[4]); sie legen ihm den Ehrentitel eines „Liebhabers der Armen" bei.[5]) Sie bewundern sein einfaches, naturgemäßes Leben, sein rauhes Gewand, seine Nüchternheit und Mäßigkeit, die mannigfachen Entbehrungen, die er seinem Körper auferlegte, die jungfräuliche Reinheit seines Wandels, die aller Frauenschönheit so abhold war, daß sie selbst den Anblick der Frauen mied.[6]) Balderich, Bischof von Dôle, widmet ihm einen schmeichelhaften Nachruf,[7]) worin er ihn „magne senex" apostrophiert. Insbesondere schildert Erzbischof Hildebert von Tours die Tugenden seines hochverehrten Meisters in den leuchtendsten Farben, er kann fast nicht Worte genug finden, dessen Vorzüge gebührend zu besingen, und wünscht sich am Schlusse seines begeisterten Lobgedichtes kein anderes Los in der Ewigkeit, als es seinem Lehrer zu teil geworden.[8])

Was an Schriften und Briefen von, an und über Berengar noch vorhanden ist, findet sich bei Sudendorf zusammengestellt. Dazu kommen noch die vier von Papst Alexander II. in Berengar's Sache geschriebenen Briefe, sowie ein Brief des letztern an Bischof

---

Mit Berengar mochte Drogo in der Verwerfung der grobsinnlichen Anschauungen, die kirchlicherseits vielfach herrschten, übereinstimmen, aber doch auch dafürhalten, daß dieser zu weit gehe, wenn er die Kirchenlehre überhaupt angreife. Daß zwischen beiden dogmatische Differenzen bestanden, erhellt aus Sudendorf (p. 215. 220).

[1]) Sudendorf (p. 200); cf. ibid. 215.

[2]) „Cui potior pauper divite . . . laedere nec quemquam, cunctis prodesse", Hildebert b. de Roye. (p. 83); Wilh. v. Malmesb., (Bouq. XI. 191).

[3]) „Qui non cessavit inopum fulcire ruinas
Donec inops dando pauper et ipse fuit",
Hildebert, l. c.; Wilhelm v. Malmesb. sagt: „Eleemosynis approbatus, largarum possessionum dispertiendo dominus, non abscondendo et adorando famulus".

[4]) Alexander II., l. c.

[5]) „Amator pauperum", Clarius (Bouq. XII. 279. 461).

[6]) Wilh. v. Malmesb., l. c.

[7]) de Roye, p. 15. 16.

[8]) de Roye, p. 82—84.

Euſebius Bruno,[1]) ferner ein Schreiben Humbert's an Biſchof Euſebius Bruno.[2]) Endlich bringt Heinrich Knighton die Notiz, Berengar habe die Apokalypſe erklärt[3]); und ein ſolcher Commentar, in der Mauriner Ausgabe der Werke des heiligen Ambroſius abgedruckt,[4]) wird zwar von Oudin[5]) einem gewiſſen Berengoz, von Fabricius[6]) aber unſerm Berengar zugewieſen, hat aber, der Sprache nach zu urteilen, letzteren entſchieden nicht zum Verfaſſer.

Von Berengar's Leben kämen wir nunmehr zur Darſtellung ſeiner Lehre über das heilige Abendmahl. Da er aber ſelbſt verſichert, dieſelbe aus Johannes Scotus geſchöpft zu haben, da ferner ſeine Lehre ein durchgängiger Proteſt gegen die des Paſchaſius iſt, ſo legt ſich uns von ſelbſt die Frage nahe, was denn jene Männer gelehrt und welche Entwicklung die kirchliche Abendmahlslehre ſeither genommen habe? Der nächſte Abſchnitt will die Antwort darauf zu geben verſuchen.

---

[1]) Ediert von Edmund Biſhop, Görreszeitſchrift (I. 273—275).

[2]) Ediert von K. Francke, Neues Archiv der Geſellſchaft für ältere deutſche Geſchichtskunde, (VII. B., p. 614. 615.

[3]) Rerum anglicarum Scriptores, (p. 2336): „Ille Berengarius subsequente aetate se correxit, ut sanctus a quibusdam reputetur, utpote qui apocalipsim exposuerit . . .“

[4]) S. Ambrosii Ep. opera, stud. et lab. Monach. Ord. S. B. e Congr. S. Mauri, (t. IV. p. 619—740).

[5]) Comment. de Script. eccles. ant. II. 1004. 1005.

[6]) ed. Mansi (I. 198) — vgl. Kirch.-Lex. II. Aufl., Art. Berengoz.

II. Abschnitt.

Entwicklung der Abendmahlslehre von Paschasius bis Berengar.

Die Abendmahlslehre vor dem Auftreten des Paschasius.

Die heilige Eucharistie ist das höchste und erhabenste der heiligen Sacramente, der Mittelpunkt des gesammten katholischen Kultus und Lebens. Unermeßlich wie die Tiefen des Oceans sind die Gnadenschätze, welche sich von ihr aus über die Kirche und ihre Glieder ergießen. Nur Eines mißt sich mit der Unerschöpflichkeit der hier gebotenen Segensfülle: die Unergründlichkeit der eucharistischen Geheimnisse, welche so recht den Stolz des menschlichen Geistes zum Widerspruche zu reizen geeignet erscheinen. Von diesem doppelten Gesichtspunkte aus möchte man erwarten, daß die kirchliche Abendmahlslehre schon sehr früh Gegenstand der Controverse geworden sei; und es ist eine merkwürdige Thatsache, daß dies nicht geschehen, daß vielmehr das Mysterium der Eucharistie volle acht Jahrhunderte hindurch unbestritten geblieben ist.[1] Der Grund hiefür liegt einerseits in der während der ersten Jahrhunderte der jungen Kirche herrschenden Arkandisciplin, welche gerade in Bezug auf das heilige Abendmahl am sorgfältigsten gehandhabt wurde[2]; andrerseits aber war das Augenmerk der Geister vorzüglich auf die Fundamentalsätze des Christentums, Trinität, Inkarnation, Gnadenlehre, gerichtet und die Väter hatten ihre ganze Kraft einzusetzen, um in diesen wichtigsten Fragen den Anprall der Häresien zurückzuschlagen. Da nun die Eucharistie

[1] Vgl. Oswald, (die dogm. Lehre von den hl. Sakramenten der kath. Kirche, p. 364).

[2] Vgl. Wetzer und Welte, (Kirchenlexikon I. 396 ff.); Döllinger, (K.-G. I. 321); Oswald, (l. c. p. 355 ff.); Schwane, (Dogmengesch. d. patrist. Z., p. 990 ff.).

von keiner Seite angefochten wurde, so lag für die Väter auch keine Veranlassung vor, sich eingehender darüber auszusprechen; sie begnügten sich, gelegentlich ihre Bemerkungen einzuflechten, soweit dies eben das Interesse des ihnen vorschwebenden Publikums erheischte, aber ex professo, in ausführlicher, erschöpfender Weise haben sie unsere Frage nicht behandelt. Es war eben für sie keine Frage, allgemein stand die Überzeugung fest, daß durch die Kraft der Consecrationsworte Brod und Wein geheimnisvoller Weise in des Herren Fleisch und Blut verwandelt würden, das am Kreuze hing und im Grabe lag und nun zur Rechten des Vaters ist. Dieser Glaube der Kirche, der seinen lebendigsten Ausdruck insbesondere in der Liturgie fand, die, täglich geübt, die wirksamste Lehrerin der heiligen Geheimnisse des Altars für Clerus und Volk bilden mußte, erbte sich fort von Jahrhundert zu Jahrhundert. Ihn empfing auch das neunte und legte sofort auch sein Zeugnis dafür ab. So bittet[1]) Alkuin, der Lehrer Karls des Großen, seinen Freund Paulinus, „letzterer möge seine Fürbitte für ihn einlegen, insbesondere zu jener Zeit, quo panem et vinum in substantiam corporis et sanguinis Christi consecraveris." Die karolinischen Bücher bestimmen:[2]) „Nicht ist das Mysterium des Blutes und Leibes des Herrn noch ein Bild zu nennen, sondern Wahrheit, nicht Schatten, sondern Leib, nicht ein Vorbild des Künftigen, sondern das, was durch die Vorbilder angedeutet wurde." Theodulph, Bischof von Orleans, Zeitgenosse Alkuins, widmet das 18. Kapitel seiner Erklärung

[1]) opp. Alcuini, ed. Frobenius, (T. I. p. 49 ep. 36). Dagegen schreibt Karl der Große an Alkuin, ep. 66 p. 89: „Redemptor omnium coenando cum discipulis panem fregit et calicem pariter dedit eis in figuram corporis et sanguinis sui." Rückert zieht daraus den Schluß, nicht bloß Karl der Große selbst habe einer symbolischen Auffassung der Abendmahlslehre gehuldigt, sondern auch Alkuin, der seinen Schüler darin unterrichtet und ihm gegenüber offen seine Meinung geäußert, im Umgange mit Geistlichen aber vorsichtiger sich ausgesprochen habe (Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie, 1858 p. 34). Mit demselben Rechte könnte man aber auch Fulbert einen Ketzer schelten, weil Berengar einer war. Zudem ist Karls Ausdrucksweise nicht einmal notwendig häretisch, sie ist auch kirchlich zulässig — vgl. Bach, (Dogmengesch. d. Mittelalters I. 162).

[2]) de impio imag. cultu (l. IV. cap. 14 p. 491); vgl. Bach, (Dogm.-G., I. 163).

des Taufritus[1]) der Beantwortung der Frage: „Warum derſelbe mit dem Leibe und Blute des Herrn beendet werde?“ Er ſagt nun: „Um das (übernatürliche) Leben zu erlangen, werden wir getauft und mit ſeinem Fleiſche geſpeiſt und mit ſeinem Blute getränkt, da wir auf keine Weiſe in ſeinen Leib übergehen können, wenn wir nicht mit dieſen Sacramenten genährt werden. Denn alſo ſpricht er ſelbſt: „Mein Fleiſch iſt wahrhaft eine Speiſe“ ꝛc. Denn es iſt dies ein heilſames Opfer, das im alten Bunde Melchiſedech, König von Salem, als Vorbild des Leibes und Blutes darbrachte, und im neuen derſelbe Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen erfüllte . . . . Dieſes geheimnisvolle Opfer feiert die Kirche, indem ſie Brod opfert des lebendigen Brodes wegen, welches vom Himmel ſtieg, Wein wegen deſſen, der geſprochen hat: ich bin der wahre Weinſtock, damit durch das ſichtbare Opfer der Prieſter und die unſichtbare Conſecration des heiligen Geiſtes Brod und Wein übergehen (verwandelt werden) in die Würde des Leibes und Blutes des Herrn . . . . An der vom Herrn ſelbſt überlieferten Sitte des Empfanges der Euchariſtie hält die Kirche feſt, ſo daß, wenn jemand wiedergeboren wird aus dem Waſſer und dem heiligen Geiſte, er geſpeiſt wird mit dem Leibe des Herrn und getränkt mit ſeinem Blute, damit er, in den Leib Chriſti verwandelt, in Chriſtus bleibe und Chriſtus in ihm.“ — Ahyto, Biſchof von Baſel, erließ an die Prieſter ſeines Sprengels ein Capitulare,[2]) worin er verlangt, jeder aus ihnen ſolle wiſſen, „welche Bewandtnis es habe mit dem Myſterium des Leibes und Blutes des Herrn, wie in dieſen Myſterien geſchaut wird eine ſichtbare Kreatur und doch unſichtbares Heil zum ewigen Leben der Seele mitgeteilt wird, was nur der Glaube erfaßt“. — Leidrad, Biſchof von Lyon, handelt in ſeinem Buche[3]) „über das Sacrament der Taufe an den Kaiſer Karl den Großen“ im 9. Kapitel „über den Leib und das Blut des Herrn“. Nachdem er auf Schriftſtellen, wie Pſ. 22, 3; Joh. 3, 5; 6, 54 hingewieſen, fährt er fort: „All dieſe Stellen beſtimmen, daß man ohne den Leib und das Blut des Menſchenſohnes das

[1]) Bibl. m. Lugd. (XIV. p. 14); vgl. über ihn: Buſſe, (Grundr. p. 237 § 526).

[2]) Dachery, (spicil. I. 42); vgl. über ihn: Buſſe, (l. c. p. 252, § 566).

[3]) Mabillon, (annal. III. p. 21 s.); vgl. Buſſe, (l. c p. 240, § 533).

Leben nicht haben könne. Wiederum spricht der Herr: „Das Brod, das ich euch geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt". Mit dem Ausdrucke: „das Leben der Welt" bezeichnet er die Menschen, die bei der Geburt in diese Welt kommen und deswegen ist für das Leben der Menschen das Fleisch Christi gegeben, weil man, wenn man es nicht ißt, das Leben nicht haben wird. Weiter unterscheidet Leidrad zwischen dem äußern Sacramente und dem inneren Gehalte. „Das Heil und ewige Leben ist nicht im äußern Sacramente, denn dies können auch die Ungläubigen empfangen, aber innerlich kann es von ihnen nicht empfangen werden der Kraft des Sacramentes nach, die nur von den wahrhaft Frommen und Gläubigen genossen wird." — Agobard, des vorigen Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhle zu Lyon, erklärt:[1] „Der Kelch, welchen der Priester opfert, ist kein anderer als eben derselbe, welchen der Herr den Aposteln reichte. Was also vom Blute, dasselbe ist auch vom Leibe (des Herrn) zu halten."

Eine sonderbare Anschauung hegte der liturgische Schriftsteller Amalarius von Metz. In seinem vier Bücher umfassenden Werke „de ecclesiasticis officiis"[2] unterscheidet er, wahrscheinlich von der Ansicht ausgehend, daß die Eucharistie nicht bloß die Seele, sondern auch den Leib des Menschen nähre und zur Unsterblichkeit und Unverweslichkeit vorbereite und mit dem Fleische und Blute des Menschen so unzertrennlich sich verschmelze, daß sie auch nach dem Tode noch mit demselben verbunden bleibe,[3] einen dreifachen Leib Christi: 1) den Leib, welchen er annahm aus der Jungfrau; 2) einen andern, welcher auf Erden wandelt; 3) einen solchen, der in den Gräbern ruht. Derjenige Teil der heiligen Hostie, welcher bei der heiligen Messe in den Kelch geworfen wird, sei der von den Toten auferstandene Leib Christi; der vom Priester oder Volk consumierte Teil sei der auf Erden wandelnde Leib Christi, endlich der auf dem Altare zurückgelassene Teil der Leib Christi in den Gräbern.[4] Der Diakon

[1]) Bibl. m. Lugd. XIV. 327.

[2]) Gedruckt bei Migne, (t. 105).

[3]) Vgl. Döllinger, (K.-G. I. 408).

[4]) lib. III. cap. XXXV. p. 1154.

Florus verklagte den Amalar um dieſer ſeiner eigentümlichen Lehre willen[1]) bei der Synode von Diedenhofen i. J. 835, und, als dieſe ihm kein Gehör ſchenkte, bei der Synode zu Chierſy, welch' letztere die Irrtümer Amalar's verwarf.[2]) Dabei iſt jedoch wohl zu beachten, daß Florus, bei aller Erbitterung, die er gegen ſeinen Gegner zeigt,[3]) dieſen doch nur in nebenſächlichen Dingen anſchuldigt; davon, daß Amalar je die herrſchende Kirchenlehre von der wahren Gegenwart und Weſenswandlung angetaſtet habe, iſt ihm nichts bekannt. In der That bekundet Amalar ſeine gläubige Geſinnung[4]) in klarſter Weiſe, wenn er gelegentlich der Erklärung der Einſetzungsworte ſagt: „Hic credimus naturam simplicem panis et vini mixti verti in naturam rationabilem, scilicet corporis et sanguinis Christi.“[5]) In ſeinem Briefe an

[1]) Auch Paſchaſius ermahnt Frudegard, „er möge ſich nicht bethören laſſen durch die Träumereien vom ſogenannten dreifachen Leibe Chriſti“ — opp. Pasch., ed. Sirmond (p. 1625).

[2]) Hefele, (Conc.-Geſch., IV. 87. 97).

[3]) Dieſe Erbitterung war weniger eine Folge der Irrtümer Amalar's, als perſönlicher Reibereien, welche zwiſchen letzterem und Florus ſtatt hatten. Florus ſuchte bei ſeinem Gegner Irrtümer und ſo fand er ſie auch; vgl. Mabillon (act. SS. S. IV. P. II. § 5).

[4]) Hagenbach, (D.-G. II. 161) verweiſt noch auf folgende Stelle Amalar's: „Ecclesiae sacrificium praesens mandendum esse ab humano ore; credit namque corpus et sanguinem Domini esse et hoc morsu benedictione coelesti impleri animas sumentium.“

[5]) Rückert, (Hilgenfeld's Zeitſchrift 1858 p. 38) ſucht dieſe Worte zu entkräften mit der Behauptung, Amalar habe damit nur den Glauben der Kirche, aber nicht ſeinen eigenen darſtellen wollen. Aber daraus würde ja eben folgen, daß der Glaube von der Weſenswandlung damals der herrſchende war. Andererſeits aber iſt Rückert's Annahme nicht begründet; denn wenn dieſer Gelehrte auf Ausdrücke, wie „panis extensus super altare corpus domini monstrat extensum in cruce“, „oblata et calix dominicum corpus signant“ des Amalarius verweiſt und ihn auf Grund derſelben einen Symboliker nennt, ſo iſt zu entgegnen, daß ja auch nach katholiſcher Lehre das hl. Meßopfer, obwohl identiſch mit dem Kreuzopfer, eine ſinnlich-figürliche Repräſentation des letztern iſt. Wenn nun Amalar den Vergleich bis ins Kleinſte ausdehnt, z. B. den Meßkelch mit dem Grabe Chriſti, den celebrierenden Prieſter mit Joſeph v. Arimathäa, die Diakonen mit den Apoſteln, die Subdiakonen mit den Frauen am Grabe Chriſti vergleicht u. ſ. w., ſo kann man aus ſolchen gekünſtelten Vergleichen doch nicht ſeine Heterodoxie beweiſen; vgl. Thalhofer, (Liturgik I 63). Und woher weiß denn Rückert, daß Amalar insgeheim der Kirchenlehre widerſprochen habe, da es Florus nicht wußte?

Rantgar schreibt der Metzer Liturg[1]): „Der Kelch des alten Testamentes war voll vom Blute unvernünftiger Tiere. Jenes Blut war das Vorbild des wahren Blutes Christi. Diesen Kelch, in welchem wir das Blut Christi trinken, hat er uns selbst geheiligt im heiligen Abendmahle . . . Dieser Kelch ist die Figur meines Leibes, in welchem jenes Blut sich befindet, das fließen wird aus meiner Seite zur Erfüllung des alten Gesetzes, worauf das neue Testament beginnen wird".

Das Angeführte dürfte genügen, um die Thatsache zu constatieren, daß schon das beginnende 9. Jahrhundert sich im Besitze der Lehre von der realen Präsenz des Leibes und Blutes des Herrn in der Eucharistie, und der Wesenswandlung befand. Allein man begnügte sich nun nicht mehr mit dem ruhigen Besitz; man begann, sich Rechenschaft zu geben und dieses Mysterium in's Bereich gelehrter Discussion zu ziehen. Der Anstoß hiezu ging aber nicht etwa von einer negativen, destructiven Richtung aus. Das 9. Jahrhundert darf man nicht mit dem Maßstabe des 19. messen, die rationalistischen Tendenzen der heutigen Welt nicht auf jene Zeiten übertragen. Das 9. Jahrhundert, die Zeit des beginnenden Mittelalters, war die Zeit innigster Glaubensstärke. Alle Bedenken, alle Schwierigkeiten hob das Wort: αὐτός ἐφα. Der Herr hat es gesagt, der die ewige Wahrheit ist, dieses ist mein Leib, und darum ist es auch so und je weniger der Verstand es begreift, um so größer ist das Verdienst des Glaubens. Nicht das war die erste Frage: ist in der Eucharistie der Leib Christi zugegen oder nicht? Vielmehr handelte es sich darum: Wie verhält sich der eucharistische Leib Christi zum himmlisch-verklärten? Ist es derselbe oder ein anderer? Und wie ist Christi Leib in der Eucharistie zugegen[2])? Hier gingen die Antworten auseinander. Es fehlte nämlich nicht an solchen, welche die Eucharistie ihrem ganzen Umfange, auch ihrer sinnenfälligen Erscheinungsweise nach, für den Leib Christi faßten, lauter Wahrheit und keine Figur, keine Ähnlichkeit, keine Hülle, kein Bild annehmen wollten, indem sie fürchteten, in letzterem Falle möchte das neutestamentliche Opfer in den Kreis der alttestamentlichen Typen

[1]) Migne (t. 105 p. 1334); cf. eclog. de offic. miss. (p. 1324); de offic. eccles. cap. 25 etc.

[2]) Vgl. Mabillon (act. SS. S. IV. P. II. n. 52 p. XXIV); Bach, (D.-G. I 156 ff.).

herabgedrückt werden.[1]) Andere dagegen, abgestoßen von der Ungeheuerlichkeit einer solchen Annahme, verfielen in's gegenteilige Extrem, wollten im Abendmahle nur eine Figur, nur ein Bild und Unterpfand des himmlischen Leibes Christi anerkennen, während die besonneneren Geister sich dahin erklärten, daß in der Eucharistie Wahrheit und Figur zugleich gegeben sei.

Indem aber das 9. Jahrhundert das Mysterium des Altares zum Gegenstande gelehrter Untersuchung machte, begab es sich auf einen sehr schwierigen Boden. Tritt ja doch bei keinem andern Dogma die Gewalt des sinnlichen Eindruckes mit solcher Macht heran als gerade hier; auch fand man in den Schriften der Väter manche Stelle, manchen Ausdruck, der für den ersten Augenblick bedenklich erschien, Verwirrung, Zweifel erregen konnte; endlich mußte in diesem Punkte die Terminologie erst allmählich geschaffen werden, da man aus patristischer Zeit eine solche nicht überkommen hatte, wodurch manches Mißverständnis fast unausbleiblich wurde: Gründe genug, mit jenen Autoren Nachsicht zu üben und nicht jeden ihrer Aussprüche auf die Goldwage zu legen.

Die Lehre des Paschasius Radbertus.

Paschasius Radbertus,[2]) c. 786 zu Soissons von armen Eltern geboren, von den Nonnen des dortigen Marienklosters erzogen, trat als Jüngling in das Benediktinerkloster zu Corvey in der Pikardie ein, wo Abt Adalhard, ein Neffe des Königs Pipin, ihn aufnahm. Bald zeichnete sich Radbert durch Frömmigkeit und Gelehrsamkeit unter all seinen Klostergenossen aus; er ward

---

[1]) So unglaublich eine solche Auffassung uns auf den ersten Augenblick auch erscheinen mag, — daß sie im 9. und 11. Jahrhundert geteilt wurde, und sogar von vielen geteilt wurde, ist eine historisch unanfechtbare Thatsache. Aus dem 11. Jahrh. haben wir einen urkundlichen Beleg in der Abhandlung des Abtes Abbaud „de fractione corporis Christi", bei Mabillon (Analecta Vet., III. 442 s.); aus dem 9. in den Werken des Paschasius und Ratramnus. Die betr. Stellen werden wir am geeigneten Orte hervorheben. — Vgl. Bach, (Dogm.-G. I. 166 ff.).

[2]) Vgl. hist. lit. (t. V. 287 s.); Busse, (Grundr. d. christl. Literatur p. 264 § 590); Gfrörer, (K.-G. III. 2 p. 900 ff.); P. Melch. Hausher, S. J., (d. hl. Paschasius Radbertus p. 3 ff.); Rückert, (Hilgenfeld's Zeitschr. (l. c. p. 322 ff.).

der vertraute Freund Adalhards und dessen Bruders und Nachfolgers, Wala, welche er 822 nach Sachsen begleitete, um das dort neubegründete Kloster Neu-Corvey zu vollenden. Ins Mutterkloster zurückgekehrt, war Paschasius viele Jahre als Lehrer und Erklärer der heiligen Schrift thätig; Adalhard der jüngere, Ansgar, der Apostel des Nordens, Warin, später Abt in Neu-Corvey, gehörten zu seinen Schülern. Im Jahre 844 wurde er, obwohl nur Diakon, was er auch aus Demut bis an sein Lebensende blieb, zum Abt seines Klosters erwählt, legte jedoch schon 851 diese Würde nieder und lebte darauf in stiller Zurückgezogenheit im Kloster St. Riquier. Später nach Alt-Corvey wieder zurückgekehrt, starb er dortselbst 26. April 865. Unter seinen verschiedenen Schriften ist die wichtigste und epochemachendste sein Buch „de corpore et sanguine Domini", das er 831 auf Bitten seines Lieblingsschülers Warin, mit dem Beinamen Placidus, verfaßte, um zu zeigen, wie die jungen Sachsen über die heilige Eucharistie zu belehren seien; 844 widmete Radbert dasselbe Buch dem Könige Karl dem Kahlen als Weihnachtsgeschenk; ein Widerspruch war seither nicht laut geworden.

Versuchen wir es nun, seine Lehre in gedrängter Kürze darzustellen![1])

„Jeder katholische Christ," so beginnt Radbert,[2]) „der wahrhaft glaubt, daß Gott alles aus nichts erschaffen habe, kann auch nicht zweifeln, daß aus etwas wieder etwas Anderes werden könne. Denn nicht also hat Gott, der Schöpfer aller Dinge, die Geschöpfe erschaffen, daß sie seinem Willen entrückt wären; viel-

---

[1]) Vgl. P. Hausher, (d. hl. Paschasius Radbertus), und darüber Hefele, (Tübinger Theolog. Quartalschrift 1863 p. 359 ff.); Gfrörer (K.-G. III. 2 p. 906—912); Schröckh (23 p. 446 ff.); Rückert (Hilgenf. Zeitschr., p. 331 ff.); Bach, (Dogm.-G. I. 172 ff.); Dieckhoff, (d. evang. Abendmahlslehre, p. 14 ff.); Baur, (K.-G. d. Mittelalt., p. 56 ff.); Neander, (K.-G. IV. 317 ff.); Steiß, (Herzog's Realencykl., XII. 474 ff.).

[2]) S. Paschasii Radberti abbatis Corbeiensis opera edidit Jacobus Sirmond S. J., (Lut. Par. 1618); besser ist die Ausgabe unseres Buches bei Martène et Durand, (v. Scr. Collect. t. IX). — Außerdem kommt bei Darstellung der radbertischen Lehre in Betracht sein Brief an Frudegard, (Sirmond l. c. p. 1619); ferner seine Auslegung zu Matthäus 26. 26, (Sirmond l. c. p. 1625).

Die Citate beziehen sich auf die Ausgabe von Sirmond.

mehr ist der Wille Gottes nicht bloß der Grund, daß sie überhaupt existieren, sondern auch, daß sie so bestehen, wie eben er es beschlossen hat. Und deshalb möge niemand Anstoß nehmen an diesem Leibe und Blute Christi, daß nämlich im Mysterium wahres Fleisch sei und wahres Blut, da es derjenige so gewollt hat, der es geschaffen. Und weil er es gewollt hat, so muß man glauben, daß nach der Consecration durchaus nichts Anderes (omnino nihil aliud) als Christi Fleisch und Blut vorhanden sei, obwohl in der Gestalt des Brodes und Weines. Ja, um mich noch wunderbarer auszudrücken, es ist ganz und gar kein anderes[1]) Fleisch Christi vorhanden, als dasjenige, welches geboren ist aus Maria, gelitten hat am Kreuze und auferstand vom Grabe. Sollte das jemanden weniger glaublich erscheinen, so denke er nur an alle Wunder des alten und neuen Bundes, welche alle nur deshalb gewirkt wurden, daß Christus die Wahrheit, die Wahrheit aber Gott ist. Ist aber Gott die Wahrheit, dann ist jedenfalls alles, was Gott in diesem Mysterium versprochen hat, wahr, und es ist also sein wahres Fleisch und sein wahres Blut vorhanden, und sonst nichts als sein wahres Fleisch und Blut."[2])

Fragt man nun, wie denn Fleisch und Blut zugegen werden, so antwortet Paschasius: „Die Substanz des Brodes und Weines wird innerlich auf wirksame Weise in Christi Fleisch und Blut umgewandelt (commutatur), so daß sofort nach der Consecration auch schon Christi Fleisch und Blut in Wahrheit zugegen geglaubt wird";[3]) „was vorher Wein und Wasser gewesen war, wird beim Einsetzungswort Christi Blut.[4]) Diese Wandlung, die augenscheinlich als Wesenswandlung zu fassen ist, ist nun aber nicht Werk des consecrierenden Priesters, nicht von dessen Würdigkeit oder Unwürdigkeit abhängig, da er ja sonst der Schöpfer seines Schöpfers würde;[5]) sie ist vielmehr das Werk

[1]) „Et ut mirabilius loquar non alia plane quam quae nata est de Maria et passa in cruce etc"; cfr. p. 1558; 1565; 1569; 1582; 1586; vgl. Hefele, (Quartalschr., l. c. p. 361).

[2]) Cap. I. p. 1554—1557.

[3]) Cap. VIII. 1572; cf. cap. III. 1563; IV. 1563 etc. Statt „commutare" gebraucht Radbert auch die Ausdrücke: effici, confici, transferri, transfundere, demutare; vgl. Rückert (l. c. p. 351. 352).

[4]) „Sanguis efficitur quod antea vinum et aqua fuerat", cap. XV.

[5]) Cap. XII. 1588. 1589. 1590.

der Allmacht Gottes des Vaters,[1]) erfolgt durch das Wort Christi, das als Wort Gottes allmächtig ist und alle Zeiten und Orte umfaßt,[2]) tritt ein durch die Wirkung des heiligen Geistes, der ja einst auch aus dem Schoße der Jungfrau den Leib Christi ohne Mannes Zuthun erzeugte,[3]) so daß also die ganze heilige Dreifaltigkeit beim Wunder der Wesenswandlung sich beteiligt.[4]) Ja, Radbert faßt den Moment der Consecration geradezu als Neuschöpfung auf. „Da es unstatthaft ist,[5]) Christum mit den Zähnen zu zermalmen, so wollte er, daß im Mysterium hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione Spiritus Sancti potentialiter[6]) creari, creando vero quotidie pro mundi vita mystice immolari." „Von keinem Andern wird Christi Fleisch und Blut geschaffen (creatur),[7]) denn von demjenigen, der es auch im Schoße der Jungfrau schuf." „Im Worte und in der Kraft des heiligen Geistes wird ein neues Geschöpf[8]) (nova fit creatura)." „In diesem Worte[9]) wird der Leib Christi geschaffen (creatur corpus Christi)." Eben deshalb, weil Gott selbst in der Eucharistie thätig ist, darf auch niemand dieses Wunder bezweifeln[10]); ein solcher fügt dem heiligen Geiste selbst die größte Schmach zu[11]) und ist schlechter als ein Ungläubiger,[12]) weil letzterer nichts von den Wundern weiß, welche Gott zum Heile der Menschen schon gewirkt hat. Überhaupt soll der Verstand vor dem Mysterium der Eucharistie sich in Demut beugen und dasselbe nicht vorwitzig ergrübeln wollen. Wie man nicht begreifen kann, wie Christus vom Himmel herabgestiegen sei, da er doch denselben nicht verließ, und wie er in den Himmel wieder empor-

---

[1]) Cap. XV. 1597.
[2]) Cap. XV. 1598.
[3]) Cap. III. 1563.
[4]) Cap. XIII. 1592.
[5]) Cap. IV. 1563.
[6]) Über die Bedeutung dieses Wortes vgl.: Cramer (V. I. p. 249); Ebrard (p. 412); Kahnis (p. 227); Dieckhoff (p. 26. 27).
[7]) Cap. XII. 1589.
[8]) Cap. XII. 1590; XV. 1597.
[9]) Cap. XV. 1598; cf. p. 1630; 1631.
[10]) XIII. 1592.
[11]) XXI. 458 bei Martène.
[12]) XII. 1589.

ſtieg, da er doch in demſelben ſchon war, und wie Gottes Macht auch ſonſt oft den menſchlichen Verſtand überſteigt, ſo kann auch bei der Euchariſtie nicht alles begriffen werden.[1])

Obwohl aber nach Radbert's Lehre im Abendmahle derſelbe Leib Chriſti zugegen iſt, der einſt am Kreuze hing, ſo iſt dieſe Präſenz doch nicht im kapernaitiſchen Sinne zu faſſen. Unermüdet kommt er immer und immer wieder darauf zurück, daß in der Euchariſtie alles „mystice", „interius", „spiritualiter", „intelligibiliter" vor ſich gehe.[2]) „An nichts Irdiſches oder Gemeines darf man hier denken, ſondern nur Myſtiſches und Geiſtiges darin ſchmecken."[3]) „Wovon die Engel leben, lebt auch der Menſch,[4]) da ja an dem, was der Menſch (in der Euchariſtie) empfängt, alles geiſtig und göttlich iſt." „Indem wir nichts Fleiſchliches darin ſchmecken, vielmehr als Geiſtige das Ganze geiſtig erfaſſen, bleiben wir in Chriſtus . . . . Auch wir trinken geiſtig und eſſen das geiſtige Fleiſch Chriſti, in dem das ewige Leben iſt. Denn nach dem Fleiſche urteilen und koſten, iſt der Tod; dagegen das wahre Fleiſch Chriſti geiſtig empfangen, iſt ewiges Leben."[5]) — Paſchaſius iſt eben weit entfernt, die Natur des verklärten Leibes Chriſti — und dieſer iſt ihm in der Euchariſtie zugegen — zu verkennen. „Lerne", ſagt er,[6]) „daß Gott ein Geiſt und als ſolcher an keinen Raum gebunden und überall zugegen iſt; erkenne, daß dieſe geiſtigen Dinge (Chriſti Fleiſch und Blut) ebenſowenig räumlich als auch fleiſchlich vor das Antlitz der göttlichen Majeſtät zur Höhe gehoben werden. Bedenke nun, ob gleichwohl etwas Körperliches ſublimer (feiner) ſein kann, indem die Subſtanz des Brodes und Weines wirkſamer Weiſe in Chriſti Fleiſch und Blut verwandelt wird." Näherhin bezeichnet Radbert den

---

[1]) Expos. Matth. (p. 1627). Mit Unrecht macht alſo Staudenmaier (Joh. Scot. Erigena p. 201) dem Abte von Corvey den Vorwurf, er habe den Glauben zum Wiſſen erheben wollen.

[2]) z. B. Cap. I. 1557; II. 1560; III. 1563; IV. 1563 etc.

[3]) II. 1560.

[4]) V. 1566; XX. 1607.

[5]) Cap. V. 1567. — Ueber die Ausdrücke: „spiritualis Christi caro", „spiritualiter" ꝛc., vgl. Bach (p. 176).

[6]) Cap. VIII. 1572. — Falſch iſt es alſo, wenn Staudenmaier (l. c.) behauptet, Paſchaſius habe mehr die fleiſchliche als die geiſtige Seite hervorgekehrt.

Conſecrationsakt als eine Art Überquellen, Überſtrömen der himmliſchen Leiblichkeit Chriſti[1]) und eben deshalb „bleibt das Lamm ſelbſt, mag auch Chriſti Fleiſch und Blut täglich von allen genoſſen werden, dennoch lebendig und unverſehrt.[2])"

Weiter behandelt Paſchaſius die Frage, ob bei der Euchariſtie auch eine „Figur" angenommen werden dürfe. Er läßt zuerſt der verneinenden Anſicht das Wort. „Wenn eine „Figur" vorhanden iſt, ſo muß man fragen, wie dann noch eine „veritas" (eine wahre Gegenwart Chriſti) beſtehen könne? Denn daß die „Figuren" des alten Teſtamentes Schatten waren, bezweifelt kein Schriftkundiger. Nun iſt aber dies Myſterium entweder Wahrheit oder Figur und (in letzterem Falle) alſo Schatten."[3]) Dagegen weiſt nun der Lehrer von Corvey darauf hin,[4]) daß nicht jede Figur ein Schatten ſei, auch Chriſtus werde ja Hebr. 1, 3 „figura substantiae Patris" genannt, obwohl er doch gleicher Weſenheit mit dem Vater ſei. Wie nun der Gottmenſch Jeſus Figur und Wahrheit zugleich war, ſo auch der euchariſtiſche Jeſus. Wenn alſo jemand ſagt, dies Fleiſch und Blut „sic ipsa esse absque mysterio et sacramento nec in figura ex parte sumendam, ut illi tunc carnales carnaliter sapientes senserunt, totum dissipat".[5]) Man muß vielmehr Äußerliches und Innerliches, Schein und Sein wohl unterſcheiden. Das bringt ſchon der Begriff der Euchariſtie

---

[1]) „Pullulat illa ubertas carnis Christi et manet integer Christus" — cap. XII. 1589; ep. ad Frudeg. 1623.

[2]) „Licet ab omnibus Christi caro et sanguis quotidie comedatur, ipse tamen agnus vivus et integer permanet" cap. II. 1559.

[3]) Cap. IV. 1564. Dieſe Stelle möge zugleich als Beleg dienen zu unſerer oben aufgeſtellten Behauptung, man ſei im 9. Jahrhundert vielfach der Anſicht geweſen, es dürfe beim Abendmahl keine Figur angenommen werden, weil dadurch die „veritas" ausgeſchloſſen würde. Noch Alger ſagt (lib. I. cap. VII.): nihil omnino de pane in sacramento remansisse aliqui autumant". Ueber die Ausdrücke: „vere", „veritas" — vgl. Bach, (p. 174).

[4]) Cap. IV. 1564.

[5]) Ep. ad Frudeg. (p. 1620). Dieſe Worte bilden einen weiteren Beleg für unſere oben ausgeſprochene Behauptung; ſie erweiſen ferner, daß Berlage, (kath. Dogmatik, VII. 287) ſich irrt, wenn er ſchreibt, „Paſchaſius drücke ſich ſo aus . . . als leugne er insbeſondere alle geheimnißvolle Hülle und als behaupte er mithin eine totale Vernichtung des Brodes und Weines nicht blos der Subſtanz nach, ſondern auch nach ihren Accidentien".

als eines Sacramentes, Myſteriums mit ſich.[1]) „Fleiſch und Blut Chriſti werden deshalb Sacramente genannt, weil unter ihrer ſichtbaren Geſtalt, infolge deren ſie geſehen werden, verborgener Weiſe durch göttliche Kraft das Fleiſch (Chriſti) conſecriert wird, ſo daß ſie das innerlich auch in Wahrheit ſind, als was ſie äußerlich dem Glauben gelten.“ „Wäre nämlich alles ſichtbar,[2]) ſo wäre die Euchariſtie kein Myſterium oder Geheimnis mehr, kein Glaube wäre mehr von Nöten, weil alles ſinnlich wahrgenommen würde.“ Radbert kommt nun zum Reſultate,[3]) daß die Euchariſtie weder ausſchließlich „veritas“ noch ausſchließlich „figura“ ſei, „ſondern, genau betrachtet, wird ſie mit Recht „veritas“ und „figura“ zugleich genannt, ſo daß Figur oder Abbild (character) der Wahrheit das iſt, was äußerlich in die Sinne fällt, Wahrheit aber, was von dieſem Myſterium mit Recht innerlich erkannt oder geglaubt wird.“

Warum hat der Herr es aber vorgezogen, uns ſein Fleiſch und Blut nicht in ſeiner eigenen, ſondern in fremder Geſtalt[4]) zu reichen? „Farbe und Geſchmack des Brodes werden deshalb nicht geändert,[5]) damit der Glaube geprüft werde zur Gerechtigkeit;“ ferner, wenn auch alles ſichtbar geſchähe, ſo wäre es das Fleiſch Chriſti doch nicht mehr, als es ohnehin ſchon iſt[6]); ja es wäre härter, dem menſchlichen Herkommen widerſprechender, das Fleiſch Chriſti, wenn ſchon das Fleiſch des Heils, in Geſtalt und Farbe des Fleiſches und den in Blut verwandelten Wein zu empfangen. Aber auch derjenige denkt fleiſchlich, der deshalb

---

[1]) Cap. III. 1561.

[2]) Cap. VIII. 1571.

[3]) Cap. IV. 1564; cf. ep. ad Frud. (p. 1621): „Haec quippe mystica sunt, in quibus veritas carnis est et sanguinis, non alterius quam Christi in mysterio tamen et figura“; ganz ähnlich Chriſtian Druthmar: „hoc est corpus meum — id est in Sacramento“, bibl. m. Lugd. (XV. 165).

[4]) Cap. X. 1581 behandelt Radbert die Congruenzgründe, warum der Herr gerade Brod und Wein zu Trägern ſeiner Myſterien gewählt habe; dies ſei geſchehen, weil Chriſtus das Brod iſt, das vom Himmel gekommen, weil ferner der myſtiſche Leib Chriſti aus vielen Gliedern beſtehe, wie das Weizenbrod aus vielen Körnern; weil Chriſtus ſich ſelbſt den Weinſtock nenne, da ja auch das Blut Chriſti gleich dem Weine berauſche und erfreue.

[5]) Cap. I. 1557.

[6]) Cap. X. 1584.

Fleiſch und Blut Chriſti nicht vorhanden glaubt, weil er äußerlich Geſtalt und Farbe des Brodes nicht verändert ſieht.[1])

Indeſſen, um den Glauben der Zweifelnden zu ſtärken oder die Liebenden zu belohnen, iſt es auch ſchon vorgekommen, daß dieſe Myſterien ſich unverhüllt gezeigt haben. Paſchaſius weiß mehrere ſolche Beiſpiele zu erzählen.[2]) So miſchte ſich, als einſt der hl. Baſilius die heiligen Geheimniſſe feierte, ein Jude unter das gläubige Volk „et vidit infantem partiri in manibus Basilii.“ — Als einſt eine vornehme Dame zum Empfange der heiligen Communion ſich nahte, und ihr der heilige Papſt Gregorius „ein Stückchen“ vom Leibe Chriſti reichte (offam Dominici corporis, eine Handſchrift hat particulam et offam Dominici corporis), kam ihr das Lachen. Darüber zu Rede geſtellt, entgegnete ſie: „Ich erkannte, daß es ein Stück von meiner Opfergabe war, die ich kurz zuvor darbrachte, und hörte nun, wie du dies den Leib Chriſti nannteſt; und deshalb kam mir das Lachen.“ Gregor ermahnte nun das Volk, zu beten, damit der Glaube des Weibes geſtärkt werde. Als das Gebet vollendet war, erhob er ſich mit dem Volke, entfernte die Bedeckung und fand jenen Teil, den er auf den Altar gelegt hatte, in Form eines blutbenetzten Goldfingers (invenit partem, quam posuerat, in modum digiti auricularis sanguine superfusam). — In England lebte ein frommer Prieſter, mit Namen Plecgils, der aus inniger Liebe den Herrn bat, „daß ihm gezeigt werde die Natur des Leibes Chriſti“. Daraufhin ſieht er nun das Chriſtkind auf dem Altare, er nimmt es in ſeine Arme, drückt es an ſeine Bruſt und bedeckt es mit Küſſen.[3]) Auf ſein Gebet kehrt es dann wieder in die vorige Geſtalt zurück. — Ferner berichtet Radbert[4]), der Abt Arſenius

[1]) Cap. X. 1584.

[2]) Cap. XIV. 433 s. bei Martène; Sirmond berichtet ſie nicht vollſtändig.

[3]) Beſonders dieſe Erzählung erregte Berengar's heftigſten Unwillen; de s. c. p. 37 ſagt er von ihr, ſie ſei „fabula, omni catholico auditu ipso indignissima“; „speciosa certe pax nebulonis, ut cui oris praebuerat basium, dentium inferret exitium“ ſpottete der Scholaſtikus, Wilh. v. Malmesb., (rer. angl. Script. p. 114).

[4]) Dieſelbe Erzählung findet ſich auch act. Sanctorum, mens. Jul. t. IV. ad. XIX. Jul., p. 609. 610, nur iſt ſie hier etwas weiter ausgeführt.

habe ihm sehr oft von einem gewissen Greise erzählt, der „groß war im aktiven Leben, aber einfältig im Glauben". Dieser irrte nun und sagte, es sei jenes Brod, das wir genießen, „nicht der natürliche Leib Christi, sondern nur eine Figur desselben (non esse naturale corpus Christi panem istum quem sumimus, sed figuram ejus esse).[1]) Zwei andere alte Mönche machten ihm nun darüber Vorstellungen und sprachen: „Vater, wir haben die Rede eines Ungläubigen gehört, welcher sagt, das Brod, das wir genießen, sei nicht der natürliche Leib Christi, sondern eine Figur desselben. Wir aber glauben, daß das Brod selbst der Leib Christi ist und der Kelch selbst das Blut Christi und zwar nach der Wirklichkeit und nicht gemäß der Figur", d. h. sie glaubten, es sei in der Eucharistie gar kein Zeichen, gar keine Figur, kein Sacrament anzunehmen, dieselbe sei in jeder Hinsicht, auch ihrer sinnenfälligen Erscheinungsform nach als der Leib Christi zu betrachten. Die drei Männer kamen nun dahin überein, eine Woche lang zu Gott zu flehen, der dann das Wahre offenbaren werde. Als sie nun am Sonntage in die Kirche kamen, und die Brode auf den Altar gelegt waren, erschien, nur ihnen sichtbar, ein Knäblein auf dem Altare liegend, und wie der Priester die Hand ausstreckte, um das Brod zu brechen, stieg ein Engel des Herrn vom Himmel herab, ein Messer in der Hand, und opferte jenes Knäblein, sein Blut aber fing er im Kelche auf. Sowie aber der Priester das Brod in kleine Teile brach, zerschnitt auch der Engel des Knaben Glieder in kleine Teile. Als nun der Greis zum Empfange der heiligen Communion hinzugetreten war, ward ihm allein blutiges Fleisch gereicht. Auf dies hin glaubte er nun, und sofort wurde jenes Fleisch in seiner Hand Brod nach Art des Mysteriums, und er genoß es mit dem Munde.

Die heilige Eucharistie ist aber auch Opfer, Wiederholung des Kreuzopfers auf Golgatha; es ist dieselbe Opfergabe[2]) und derselbe Opferpriester.[3]) Die tägliche Erneuerung des Opfers am Kreuze, welch letzteres der Welt ein für alle Mal die Erlösung gebracht und des Todes Stachel überwunden hat, findet statt

[1]) Vgl. Bach (p. 168. 169).
[2]) Cap. XI. 1586.
[3]) Cap. VIII. 1573.

1) deshalb, weil wir täglich Sünden begehen, wenigstens solche, ohne welche die menschliche Schwachheit nicht leben kann. Weil wir also täglich fallen, deshalb opfert sich auch Christus täglich für uns, und sein Leiden wird im Mysterium wiederholt, damit er, der durch seinen einmaligen Tod den Tod besiegt hat, täglich unsere Rückfälle durch diese Sacramente sühne. 2) Wie es im Paradies einen Baum des Lebens gab, so soll auch die heilige Kirche Gottes, welche im hohen Liede das Paradies der Wonne genannt wird, ein Mysterium des Lebens in sich bergen, wovon jener Lebensbaum ein Vorbild war; und wer von diesem Mysterium unter Beobachtung der Gebote Gottes ißt, der soll nimmer sterben in Ewigkeit. 3) Wird dieses Opfer täglich erneuert, damit alle Wiedergebornen, welche würdig dies Lebensbrod empfangen, eins werden, damit, wie sie in der Taufe Christum bereits angezogen haben, so nun Christus durch diese Sacramente körperlich in ihnen wohne. Endlich 4) findet die tägliche Wiederholung nach Einigen deshalb statt, damit die an tägliche Opfer gewöhnten Juden bei ihrer Bekehrung auch hier tägliche Opfer fänden.[1])

Die Wirkungen des heiligen Meßopfers anlangend, so reinigt es die Seelen, tilgt die Sünden, vertreibt die Laster, verjagt die Dämonen, erwirbt die Tugenden, verleiht das Heil des Leibes und der Seele, rettet die ganze Welt;[2]) es nützt Lebenden und Toten, wofür Paschasius wieder Beispiele anführt.[3])

Die Eucharistie ist aber nicht bloß Opfergabe, sie ist auch Opferspeise. Auch hier will nun Radbert aller rohsinnlichen, kapernaitischen Vorstellung abgewehrt wissen. „Spiritaliter", „intelligibiliter" genießen wir den Leib des Herrn.[4]) „Frivol ist es also,[5]) wie man in einem apokryphen Buche liest, daran zu denken, es könnte das Mysterium dem Secesse unterliegen oder bei der Verdauung mit einer anderen Speise vermengt werden. Wo geistige Speise und geistiger Trank genossen wird und der heilige Geist durch sie im Menschen wirkt, damit, wenn in uns noch etwas Fleischliches ist, dies in's Geistige verwandelt werde

[1]) Cap. IX. 1578 s.
[2]) Cap. IX. p. 418 bei Martène.
[3]) Cap. IX. p. 414 s. bei Martène.
[4]) Cap. V. 1567; V. 1566.
[5]) Cap. XX. 1606.

und ein geiſtiger Menſch daraus entſtehe, wie kann da noch von einer Vermiſchung (der genoſſenen Euchariſtie mit den in Verdauung begriffenen Speiſen) die Rede ſein?“ Zugleich mit dem Fleiſche Chriſti empfängt man auch die Gottheit und mit der Gottheit das Fleiſch.[1]) Nicht auf die größere oder geringere Quantität kommt es bei dieſem Myſterium an,[2]) ſondern auf den größeren oder geringeren Glauben, wie ja einſt auch beim Manna derjenige, welcher mehr geſammelt hatte, doch nicht mehr hatte als jener, welcher weniger las. Wir empfangen die heilige Communion in Gegenwart der Engel aus der Hand Chriſti ſelbſt.[3]) Nichts iſt alſo gefährlicher, als ſchwer zu ſündigen, nichts verdammenswerter, als unwürdig zu communicieren.[4]) Zwar empfangen auch die Unwürdigen[5]) den Leib des Herrn; aber zum Gerichte und zur Verdammung. „Siehe,[6]) wie ſo oft alle ohne Unterſchied die Sacramente des Altars empfangen. Wohl empfangen ſie dieſelben, aber der eine ißt geiſtiger Weiſe Chriſti Fleiſch und

[1]) Cap. XVII. 1600.

[2]) ibid. — Dagegen wird der Satz, daß unter jedem Teile und unter jeder Geſtalt der ganze Chriſtus zugegen ſei, von Paſchaſius nicht ausgeſprochen. Einzelne Anklänge finden ſich zwar, z. B.: „caro sanguine cruentata“, „invenit partem . . in modum digiti sanguine superfusam“ cap. XIV; andere Stellen ſcheinen jedoch das Gegenteil zu enthalten, ſo cap. XX. 1607: „in calice nihil aliud bibimus quam Christi sanguinem, in pane vero nihil praeter corpus“, beſonders aber cap. XIX, wo er unterſucht „cur in sanguine Christi fragmen corporis admisceatur“ und antwortet: „patet sensus, quod jam caro frangitur, quia sanguis est in calice qui de latere manavit, et ideo quam recte caro sanguini sociatur, quia nec caro sine sanguine, utique nec sanguis sine carne jure communicatur.“ Hätte Radbert gedacht, daß auch ſchon unter einer Geſtalt der ganze Chriſtus empfangen werde, ſo hätte er ſich wohl deutlicher ausgedrückt; jedenfalls laſſen ſeine Worte ein Mißverſtändnis zu.

[3]) Cap. VIII. 1571.

[4]) ibid.

[5]) Rückert (l. c. p. 366); Steitz (Herzog's Realencykl. XII. 474 ff.); Dieckhoff (die ev. Abendmahlsl. p. 18) behaupten entſchieden, nach Paſchaſius' Lehre empfangen die Unwürdigen Chriſti Leib nicht. Dagegen ſind Schröckh (23. p. 436); Münſcher (Dogm.-G., II. 1 p. 221 ff.); Neander (IV. 325) der Anſicht, nach Radbert's Darſtellung genießen auch die Unwürdigen den objektiv vorhandenen Leib Chriſti. Um jeden Zweifel zu heben, erinnern wir an cap. VI. 397 bei Martène, wo Radbert von einem Juden erzählt: „immundo ore corpus suscepit Dominicum“.

[6]) Cap. VI. 1568.

trinkt sein Blut, ein anderer aber nicht, obwohl man sieht, wie er den Bissen aus der Hand des Priesters empfängt. Da es nun doch eine Consecration ist, was empfängt er, wenn er den Leib und das Blut Christi nicht empfängt? Jedenfalls empfängt er nicht das Fleisch und Blut auf nützliche Weise, sondern das Gericht, obwohl man ihn mit den andern das Sacrament des Altars empfangen sieht; es wird ihm eben die Kraft des Sacramentes entzogen."

Für den würdigen Empfänger ist dagegen die heilige Communion Quelle des reichsten Segens. Radbert unterscheidet Wirkungen für den Leib und für die Seele. „Denn nicht allein die Seele wird in diesem Mysterium genährt,[1]) weil sie nicht allein durch den Tod Christi erlöst ist, sondern auch unser Fleisch wird dadurch zur Unsterblichkeit und Unverweslichkeit wiederhergestellt." Der Leib erlangt dadurch Gesundheit[2]) und erhält die semina vitae,[3]) sodaß er nimmer in Todes Gewalt bleiben kann. Unser Fleisch wird mit Christi Fleisch,[4]) unsre Seele mit Christi Blut genährt, da der Sitz der Seele nach dem Zeugnisse der Schrift im Blute ist. Was Speise und Trank für den Leib, das sind für die Seele Christi Fleisch und Blut, ohne welche man zum ewigen Leben nicht gelangt.[5]) Die heilige Communion vereinigt uns auf's innigste mit Christus, er bleibt in uns und wir in ihm,[6]) wir werden in ihn umgewandelt,[7]) werden einer Natur mit ihm,[8]) so daß wir selbst als sein Fleisch und Blut erfunden werden.[9])

Wer bald nach der Taufe stirbt, ohne die heilige Eucharistie empfangen zu haben, der hat zwar davon keinen Schaden; den andern aber ist diese göttliche Speise „valde pernecessarius ad vitam".[10])

---

[1]) Cap. XIX. 1602.
[2]) Cap. VIII. 1576.
[3]) XI. 1588; XVIII. 1602 „semina immortalitatis."
[4]) XI. 1587.
[5]) Cap. XIX. 1604.
[6]) VI. 1568.
[7]) I. 1557.
[8]) IX. 1580; XXI. 1609.
[9]) I. 1557.
[10]) Cap. XIX.

Erfolg und Würdigung des paſchaſiſchen Buches.

Radbert's Buch hatte den bedeutendſten Erfolg. Der ascetiſch-erbauliche Ton, in dem es gehalten war, eignete es ſo recht zur Lektüre für Klöſter und Kleriker, und die eingeſtreuten Wundererzählungen entſprachen ganz dem frommen Glauben der damaligen Zeit. Dazu kam, daß es einen Glaubensſatz behandelte, über den damals noch ſo vielfach Unklarheit und Verworrenheit herrſchte[1]) und der doch wie kaum ein anderer für das praktiſche kirchliche Leben von ſo eminenter Bedeutung war. Seitdem Paſchaſius als der erſte der kirchlichen Lehre über die heilige Euchariſtie Ausdruck verliehen, hat kein Jahrhundert mehr geſchwiegen, unzählige Stimmen haben ſich für und wider erhoben. Die Schrift des Abtes von Corvey ward bald als Canon der kirchlichen Rechtgläubigkeit angeſehen, durch drei Jahrhunderte laſſen ſich die Spuren ihres Einfluſſes verfolgen. Radbert ſelbſt berichtet,[2]) „ſeine Abhandlung, wenn er darin auch nichts der Leſer Würdiges geſchrieben, habe doch vielen das Verſtändnis dieſes heiligen Myſteriums vermittelt". Hrabanus Maurus, der berühmte Biſchof, der gegen Paſchaſius mit unverkennbarer Gereiztheit ſchrieb, nennt[3]) letztern „den weit und breit gerühmten Hohenprieſter". Der heilige Odo von Clugny ſagt[4]): „Dies und anderes mehr hat Paſchaſius aus den Ausſprüchen der Väter geſammelt, um die Ehrfurcht vor dieſem Myſterium zu erwecken und die Majeſtät desſelben zu zeigen. Auch der Gebildete wird aus der Lektüre dieſes Buches ſo viel lernen, daß er bisher über dies Geheimnis nichts gewußt zu haben vermeint." Gerbert von Aurillac urteilt,[5]) Radberts Schrift ſei „ſehr nützlich" und „könne überhaupt gar nicht genug geſchätzt werden". Gezo, Abt von Tortona, iſt mit derſelben ſo ſehr einverſtanden, daß er ſie vollſtändig ſeinem

---

[1]) ep. ad. Frudeg.; Sirmond p. 1619: „Quaeris de re, ex qua multi dubitant"; expos. Matth., p. 1634: „Quamvis ex hoc quidam de ignorantia errent, nemo tamen est" etc.

[2]) ep. ad. Frud. p. 1625.

[3]) Dicta cuiusdam sapientis, bei Mabillon, (act. SS. S. IV. P. II. p. 595).

[4]) ſ. Nat. Alex., (t. XII. diss. X. p. 448).

[5]) In ſeinem Buch „de sanguine et corpore Domini", bei Pez, (thes. anecd. T. I. P. II. p. 134. 137).

eigenen Werke, das er über dasſelbe Thema verfaßte, einverleibte.[1] Im elften Jahrhundert finden wir bei Adelmann von Brescia[2] und Hugo von Langres[3] Anklänge an Paſchaſius, während Ascelin[4], Durand von Troarne,[5] Anaſtaſius[6], Mönch im Kloſter St. Sergius zu Angers, ihn citieren und loben. Alger von Lüttich[7] und Anſelm von Canterbury[8] benützen ihn unter dem Namen „Auguſtinus“ und führen mehrere Stellen ſeines Buches wörtlich an. Honorius von Autun erwähnt dasſelbe,[9], der Anonymus von Mölk ſchreibt,[10] „es ſei allen Gläubigen des Erdkreiſes zu empfehlen“. Auch die ſpäteren, wie Trithemius[11], Bellarmin[12], Mabillon[13], Natalis Alexander[14], Martin Gerbert[15] u. ſ. w. ſtimmen im Lobe Radbert's überein.

Anders freilich geſtalteten ſich die Dinge mit Ausbruch der ſogenannten Reformation. Schon 1528 erſchien zu Hagenau eine von Hiob Gaſt beſorgte Ausgabe des paſchaſiſchen Buches, die jedoch den Text gründlich gefälſcht hatte, wogegen Nic. Mameranus den ächten Text i. J. 1550 veröffentlichte.[16] Aber auch jetzt trugen

[1]) Lib. de corp. et sang. Christi, Muratori, raccolta delle opere minori (t. XXI. p. 167 s.).

[2]) Er wiederholt Radbert's „creare“, betont gleich dieſem Gottes Allmacht — bibl. m. Lugd. XVIII. 439.

[3]) Dachery, opp. Lanf., append. p. 69: „Dei voluntas et verbum omni naturae supereminet . . . Dei velle pro facto est“; cfr. Paschasius cap. I.

[4]) Dachery, opp. Lanf., p. 25.

[5]) P. IV., Dachery (append. p. 79): „Paschasius . . . divini sacramenti scrutator diligentissimus discussorque catholicus.“

[6]) ep. ad Geraldum abbat., Dachery (p. 22).

[7]) Lib. I. cap. XVI., bibl. m. Lugd. XXI. p. 268: „Unde Augustinus in libro de sacramentis altaris“, worauf wörtlich eine aus Pasch. cap. IV., entnommene Stelle folgt; ebenſo cap. XXI. p. 273 — cfr. Pasch. cap. XII.

[8]) opp. ed. Gerberon, (epist. lib. IV. C VI. p. 454) finden ſich unter Berufung auf Auguſtin, „ut Augustinus testatur“ zwei Sätze, die Paschasius cap. IX. und XII entlehnt ſind.

[9]) Fabricius, (biblioth. eccl. p. 91)

[10]) ibid. (p. 149).

[11]) Catal. Script.. LIX.

[12]) de script. eccles., (p. 214).

[13]) act. SS. S. IV. P. praef.

[14]) t. XII. diss. X. (p. 432 s.).

[15]) Theologia nov. et vet. (p. 193 s.).

[16]) Vgl. Rückert, (l. c. p. 328 n. 1).

Männer wie Hospinian[1]), Boxornius[2]), Blondel[2]), Philipp de Mornay[3]), Johann, Bischof von Durham[4]), in neuerer Zeit Ebrard[5]) kein Bedenken, den Abt von Corvey zum Anhänger der symbolischen Abendmahlsauffassung zu stempeln, der weder eine reale Präsenz noch Wesenswandlung gelehrt habe. Umgekehrt wurde Paschasius von Claudius[6]), Albertin[7]), Basnage[8]) Larrogue[9]), Cramer[10]), Walch[11]), Mosheim[12]), ferner von Gieseler[13]), Neander[14]), Guericke[15]), Thomasius[16]) und den meisten andern protestantischen Theologen beschuldigt, daß er die Brodverwandlungslehre in der Kirche aufgebracht habe. Steitz[17]) findet die Eigentümlichkeit des radbertischen Standpunktes darin, „daß er die symbolische Abendmahlsvorstellung Augustin's mit der Verwandlungslehre anderer kombiniere und daraus die Elemente seiner, nur um dieser Zusammensetzung willen neuen Theorie entlehne." Gegenüber dem abfälligen Urteile, welches Schröckh über das Buch des Paschasius fällt,[18]) bemerkt Dieckhoff[19]): Das eigentlich Bedeutungsvolle der Lehre des Paschasius für die Entwicklung der Abendmahlslehre darf nicht darin gesucht werden, „daß Paschasius die Transsubstantiationslehre etwa zuerst gelehrt, oder dieselbe auch nur sicherer begründet habe, als dies früher geschehen war . . . Er unterscheidet sich von der Lehre früherer

---

[1]) Hist. sacram. (l. IV. cap. II. p. 318).
[2]) cf. Arnauld, la perpetuité de la foi, (t. I. 727).
[3]) de l'institution, usage et doctr., (p. 1074)
[4]) Histor. transsubst. pap. (p. 85).
[5]) D. Dogma v. Abendm., (I. 407).
[6]) cf. Mabillon, (act. SS. S. IV. P. II. p. V. s.).
[7]) de eucharistia (l. III. p. 920).
[8]) Hist. de la religion (t. I. p. 30. 31)
[9]) Hist. de l'euchar. (p. 571).
[10]) Gesch. der Welt und Religion (V. I. p. 245 ff.
[11]) Miscell. s. (de hist. transsubst. pont. p. 211).
[12]) Instit. hist. eccles. (p. 490).
[13]) K.-G. II a. p. 98 ff.
[14]) K.-G. IV. 318.
[15]) K.-G. II. 101.
[16]) Dogm.-G. II. 19 ff.
[17]) Herzog's Realencykl. (12. Bd. p. 474 ff.).
[18]) K.-G. 23. 459 ff.
[19]) Die evang. Abendmahlslehre (I. 36. 41).

nur dadurch, daß er den Vorgang der Transsubstantiation und der Voraussetzungen desselben bestimmter erfaßt und in dieser Bestimmtheit offen und rückhaltslos ausspricht . . . . Wenn die Lehre des Paschasius trotz ihrer schroffen Härten und trotz der gewichtigsten (?) Widersprüche, die sie bei ihrem Auftreten fand, dennoch so rasch zu immer allgemeinerer Geltung in der Kirche kam, so darf uns das nicht Wunder nehmen. Die Schriften des Paschasius, vor allem seine Hauptschrift über das Abendmahl, sind überall durchdrungen und getragen von der innigsten Frömmigkeit. Überall ist seine Betrachtung mit dem gewissenhaftesten Ernste auf die hohe, ewige Bedeutung des Abendmahlgenusses für das fromme christliche Leben und auf die Wichtigkeit des würdigen Genusses im Glauben und in der Buße gerichtet. Paschasius ist ein Repräsentant der tiefsten und innigsten Frömmigkeit in der Weise seiner Zeit und seine Abendmahlslehre entspricht ganz und gar dem Zuge des frommen Glaubens in jener Zeit." Ähnlich erklärt Kurtz[1]): „Aus seiner (des Paschasius) Schrift weht uns allenthalben wohlthuend der Hauch inniger Frömmigkeit entgegen und es ist ihm unverkennbar nur darum zu thun, die hohe Bedeutung des Sacraments in ihrer ganzen Fülle, Kraft und Tiefe zu erfassen. Dabei ist sie ächt volkstümlich gehalten." Rückert[2]) endlich kommt am Schlusse seiner gründlichen Untersuchung zum Resultate: „Dies ist die Lehre des Paschasius. Neu ist sie nicht, es wäre grundfalsch, dies zu meinen, es ist kaum ein Satz darin, der nicht bei den alten Lehrern längst ausgesprochen, im kirchlichen Meßdienst längst verbreitet ist. Nur der Satz, daß im Abendmahl derselbe Leib gegeben wird, der geboren ist aus Maria, wird bestimmt und entschieden ausgesprochen."

Die Lehre des Paschasius war von jeher und ist noch heute die Lehre der katholischen Kirche. Zwar haben Basnage[3]), Cramer[4]), Schröckh[5]), Meier[6]) u. a. gefunden, daß zwischen beiden eine erhebliche Differenz bestehe; aber schon Mabillon[7]) hat mit

[1]) K.-G. I. 286.
[2]) l. c. p. 376.
[3]) hist. de l'eglise, (T. II. 910).
[4]) Gesch. d. Welt und Relig., (V. I. p. 248).
[5]) K.-G. 23. 461.
[6]) Versuch einer Gesch. d. Transsubst., (p. 48).
[7]) act. SS. S. IV. P. II. p. XII.

Recht erklärt, „in der Abendmahlslehre sei die Verwandtschaft zwischen Radbert und dem katholischen Glauben so groß, daß es fast einerlei sei, ob man diesen oder jenen bekämpfe oder verteidige". Paschasius lehrt die reale Gegenwart des Herrn in der Eucharistie und die Wesenswandlung des Brodes und Weines in den ganzen, historischen Leib Christi, jedoch so, daß die Gestalten der Elemente übrig bleiben. Die Erörterung über das nähere Verhältnis der Species zum geheimnisvollen Inhalte, die Einreihung beider unter die Kategorien von Substanz und Accidens, die genauere Präcisierung, daß auch schon unter jeder Gestalt und unter jedem Teile jeder Gestalt der ganze Christus geboten werde, blieb der späteren Entwicklung vorbehalten; allein es wäre doch sehr unbillig, zu verlangen, daß schon bei Beginn der Controverse das Object derselben in jeder Hinsicht so ausgebildet sei, als wie am Schlusse derselben. Auch das darf uns nicht befremden, daß wir in Radbert's Darstellung manches finden, was Anstoß und Bedenken zu erregen geeignet ist. Mit Recht bezeichnet er den Wandlungsakt als Werk göttlicher Allmacht; Unrecht aber hat er,[1]) wenn er denselben geradezu einen „Schöpfungsakt," den eucharistischen Leib Christi „ein neues Geschöpf" nennt, weil sonst der Begriff der Wesenswandlung, an welchem er doch sonst so entschieden festhält, vernichtet würde. Entschieden lag dem Abte von Corvey jeder Gedanke einer kapernaitischen Abendmahlsauffassung fern; und doch hat er sich von Wendungen nicht freigehalten, welche einen solchen Verdacht zu rechtfertigen scheinen, ja nahe legen. So z. B. wenn er sagt: „Quotiens ei hostiam suae passionis offerimus, totiens nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus"[2]); ferner „fragmen corporis in sanguine admiscetur", „caro frangitur"[3]); wenn er sodann in seinen Wundererzählungen einen Finger Christi zugegen sein, den Knaben Jesus in Stücke geschnitten

---

[1]) Vgl. Bach, (Dogm.-G. I. 181).

[2]) Cap. IX. n. 11 p. 418 bei Martène. — Bekanntlich gründete Hrabanus Maurus auf diesen Satz Radbert's seinen Vorwurf, letzterer lehre, Christus müsse bei jeder hl. Messe auf's neue leiden, cfr. dicta cujusdam sapientis, Mabillon (act. SS. S. IV. P. II. p. 594 n. 6).

[3]) Cap. XIX. Sirmond (p. 1602).

werden läßt und von einer „offa“ „particula“ corporis Christi ſpricht; daraus ſchien zu folgen, als lehre er, Chriſti Leib ſei auch jetzt noch leidensfähig, corruptibel. Recht hatte Radbert weiter darin, daß er nach dem Vorgange der Väter [1]) die weſentliche Identität des hiſtoriſchen und euchariſtiſchen Leibes Chriſti betonte; wenn er aber ſchrieb, es ſei im Abendmahle ganz und gar derſelbe Leib,[2]) das allernämliche Fleiſch Chriſti zugegen,[3]) das einſt am Kreuze hing u. ſ. w., ſo waren dies Ausdrücke, welche die Vermutung nahe legen mußten, als nehme er eine Identität κατὰ πάντα, eine Gleichheit nicht bloß der Natur, ſondern auch der Erſcheinungsform nach[4]) an. So waren Mißverſtändniſſe faſt unvermeidlich, der Widerſpruch war gereizt. Und er blieb auch nicht aus: Männer wie Ratramnus, Hrabanus Maurus, Johannes Scotus, erhoben ſich.

Ratramnus.

Obwohl das Buch des Paſchaſius von ſeinen Zeitgenoſſen vielfach mit dem größten Beifalle aufgenommen wurde, ſo war es ihm doch nicht gelungen, die Bedenken zu heben, welche man damals hinſichtlich des heiligen Abendmahls hegte, hatte vielmehr dieſelben eher vermehrt durch die etwas ſchroff vorgetragene Lehre

---

[1]) z. B. Ignat. ad Smyrn. c. 7: „Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν, τὴν εὐχαριστίαν σαρκὰ εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν.“ Vgl. Möhler, (Patrologie p. 145). — Irenaeus, (adv. haeres. V. 2 § 2): „Τὸ ἀπὸ τῆς κτίσεως ποτήριον αἷμα ἴδιον ὡμολόγησεν, ἐξ οὗ τὸ ἡμέτερον δεύει αἷμα, καὶ τὸν ἀπὸ τῆς κτίσεως ἄρτον ἴδιον σῶμα διεβεβαιώσατο, ἀφ' οὗ τὰ ἡμέτερα αὔξει σώματα.“ Vgl. Möhler (l. c. p. 379). Beſonders Chryſoſtomus hatte ſich in dieſem Sinne ausgeſprochen, (hom. 24 in I Cor.), ebenſo Joh. Damasc. (lib. IV. de fid. cap. 14); cf. Mabillon (act. SS. S. IV. II. p. 24)

[2]) „Non alia plane caro quam quae nata est de Maria“ (cap. I. 1554). Radbert beruft ſich hier auf Ambroſius, der aber nur ſagt „liquet igitur quod praeter naturae ordinem Virgo generavit, et hoc quod conficimus Corpus de Virgine est“, das „plane“ alſo nicht hat: vgl. Hefele. (Tüb. Theol. Quartalſchr. 1863 p. 362).

[3]) „Ipsa eadem caro“ (cap. XXI. n. 10 p. 458 bei Martène); Hefele hat alſo Unrecht, wenn er (l. c.) behauptet, Radbert habe ſich ſonſt nicht mehr ſo ſtark ausgedrückt.

[4]) Vgl. Hefele, l. c.

von der Identität des hiſtoriſchen und euchariſtiſchen Leibes Chriſti. Daher forderte König Karl der Kahle, „der es liebte, in den kirchlichen Streitigkeiten ſeiner Zeit als Schiedsrichter zu glänzen",[1]) Radbert's Kloſtergenoſſen Ratramnus auf, er möge nun auch ſein Gutachten über die angeregte Sache abgeben. Dieſer, gleichfalls ein angeſehener Gelehrter, der bereits in der Frage über die Geburt Chriſti aus Maria und über die Prädeſtination gegen ſeinen Abt die Feder ergriffen und ſich einen Namen gemacht hatte, entſprach dem Wunſche des Monarchen und verfaßte ſeine Schrift „über den Leib und das Blut des Herrn".[2]) Eingangs derſelben belobt er den König ob ſeines Eifers für Reinerhaltung des Glaubens. „Indem nämlich," ſchreibt er,[3]) „einige Gläubige behaupten, daß das Opfer des Leibes und Blutes Chriſti, das täglich in der Kirche gefeiert wird, unter keiner Figur, unter keiner Verhüllung ſtattfinde, ſondern in nackter Offenbarung der unmittelbaren Wahrheit vollzogen werde (ipsius veritatis nuda manifestatione peragatur), einige aber bezeugen, daß dies unter der Hülle des Myſteriums (sub mysterii figura) enthalten ſei, und daß etwas ſei, was den Sinnen des Körpers offen liege, etwas Anderes aber, was (nur) der Glaube erblickt, ſo beſteht kein geringer Zwieſpalt unter ihnen." Ratramnus geht nun auf die Frage Karl's ſelbſt ein, die er in zwei Teile zerlegt: I. „Eure Majeſtät fragt, ob das, was in der Kirche durch den Mund der Gläubigen genoſſen wird, nämlich der Leib und das Blut Chriſti, im Myſterium geſchehe oder in Wirklichkeit (in mysterio fiat an in veritate)? Das heißt, ob es etwas Verborgenes enthalte, was nur den Augen des Glaubens allein ſich zeige, oder ob ohne jegliche Verhüllung (sine cujuscunque velatione) das körperliche Auge das äußerlich

[1]) Vgl. Gfrörer, (K.-G. III. 2. 916).

[2]) Bei Migne, (patrol. t. 121).

[3]) n. 2. — Auch dieſer Satz möge als Beleg dafür gelten, daß man im 9. Jahrhunderte die Euchariſtie auch ihrer Außenſeite nach als Chriſti Leib betrachtete; ja dies geſchah ſogar ſehr vielfach. — cf. n. 32: Hic jam suboritur quaestio quam plurimi proponentes loquuntur, non in figura, sed in veritate ista fieri.

ſchaue, was innerlich das geiſtige Auge erblicke, ſo daß alles, was geſchieht, im Lichte ſinnlicher Wahrnehmung leuchte (in manifestationis luce clarescat? II. Und ob es derſelbe Leib ſei, der geboren ward aus Maria und gelitten hat und ſtarb und begraben wurde und wieder auferſtand, gen Himmel fuhr und nun zur Rechten des Vaters ſitzt?"

Jeder Schriftſteller hat ohne Zweifel das heilige Anrecht, zu verlangen, daß man mit ſeinen Worten jenen Sinn verbinde, den er ſelbſt damit verbunden wiſſen wollte. Nun aber hängt das richtige Verſtändnis der ratramniſchen Schrift vom richtigen Verſtändnis der beiden Worte „veritas" und „figura" ab. „Figurate, in figura, sub figura, non in veritate" ſei Chriſti Leib in der Euchariſtie zugegen, erklärt Ratramnus; und dies wird auch katholiſcherſeits vielfach ſo ausgelegt, als wäre Chriſti Leib „figürlich", nicht in Wahrheit, nicht real zugegen.[1]) Wenn dieſe Überſetzung richtig iſt, dann allerdings iſt Ratramnus vom Vorwurf der Häreſie nicht freizuſprechen. Aber iſt ſie richtig?

Ratramnus ſelbſt gibt uns darüber Aufſchluß. „Figura", ſagt er,[2]) „est obumbratio quaedam, quibusdam velaminibus quod intendit, ostendens"; z. B. wenn Chriſtus (Joh. 6, 41) ſagt: „Ich bin das lebendige Brod, das vom Himmel gekommen iſt"; oder wenn er (Joh. 15, 5) ſich ſelbſt den Weinſtock, ſeine Jünger aber die Reben nennt. Wie er hier in ſeiner Definition, die doch für das ganze Buch maßgebend ſein ſoll, „figura" mit „velamen" in Verbindung bringt, ſo erklärt er auch an anderer Stelle[3]) „nulla sub figura" für gleichbedeutend mit „nulla sub obvelatione" im Gegenſatze zu „ipsius veritatis nuda manifestatio", ja er ſagt geradezu,[4]) die ſtattgehabte Wandlung müſſe deshalb „figurate" vor ſich gegangen ſein, „quoniam sub velamento corporei panis corporeique vini spirituale corpus christi existit". „Veritas" aber interpretiert Ratramnus alſo[5]): „Veritas est rei manifesta demonstratio, nullis umbrarum imaginibus

[1]) Richtig dagegen: Mabillon, (act. SS. S. IV. P. II. n. 96 p. LI); Boileau (b. Migne, t. 121 p. 114. 115); Bach, (Dogm. Geſch. I. p. 197. 198).
[2]) n. 7.
[3]) n 2.
[4]) n. 16.
[5]) n. 7.

obvelatae, sed puris et apertis, utque planius eloquamur, naturalibus significationibus insinuatae". Wo alſo „veritas" gegeben iſt, da iſt alles „velamen", alle Verhüllung ausgeſchloſſen; „veritas" iſt das Gegenteil von „mysterium" [1]) und „figura" [2]) und ſteht in Verbindung mit „manifestatio, nuda manifestatio, nuda demonstratio".[3]) „Wahres" Blut im Sinne des Ratramnus war das aus Chriſti Wunden fließende, „wahrer" Leib der am Kreuze hangende[4]); er ſagt ſelbſt[5]): corpus verum fuit id est visibile atque palpabile". Nach Boileau[6]) gebraucht Ratramnus 40—42 mal die Worte: veritas, vere etc. im Gegenſatze zu „figura" und will damit an 33 Stellen die ſinnenfällige Darſtellung des Leibes Chriſti bezeichnen. Daraus ergibt ſich, daß Ratramnus das Wort „figura" nicht in der Bedeutung eines Bildes oder Zeichens, welches das Bezeichnete ſelbſt ausſchließt, „veritas" nicht ſynonym mit „realitas" gebraucht, daß „figurate" nicht überſetzt werden darf „figürlich", daß vielmehr „figura" gleich „velamen" die verhüllte, verſchleierte, dagegen „veritas" gleich „nuda manifestatio" die unverhüllte, ſchleierloſe, ſinnenfällige Daſeinsweiſe bezeichnet. Proteſtantiſcherſeits iſt Steitz zu demſelben Reſultate gelangt.[7])

Nachdem ſo die Begriffe feſtgeſtellt ſind, geht Ratramnus zur Beantwortung der erſten Frage über.[8]) Daß in der Euchariſtie

---

[1]) n. 57.

[2]) n. 14; n. 2.

[3]) n. 2; n. 5; n. 8.

Daß veritas nach Ratramnus den Sinn von „realitas" nicht haben könne, zeigt Mabillon (l. c.); ſchon der Beiſatz „nuda" manifestatio weiſt deutlich genug auf eine unverhüllte Gegenwart hin.

Lanfranc ſagt (cap. XX. p. 247): „Veritas enim pro manifestatione in sacris saepeli teris reperitur". Durand ſchreibt (P. IV., bibl. m. Lugd., XVIII. p. 424 H.): „Dispensatorie species, id est, veritas carnis ac sanguinis in sacramento latet, ne si, ut est, appareret, horrorem videntibus res ipsa incuteret". Glaber Radulph erzählt (ſ. u.): Vidimus qui videret ex pane sacrato veram carnem effectam". Petrus Damiani redet (opusc. XLVII. cap. II) von einer „vera ac solida caro".

[4]) n. 69.

[5]) n. 62.

[6]) Migne, (t. 121 p. 116).

[7]) Herzog's Realencyklop., (12. B. p. 535 ff.).

[8]) n. 9.

eine Hülle (figura) angenommen werden müſſe, ergebe ſich ſchon aus dem Weſen der Euchariſtie als eines Myſteriums. „Würde jenes Myſterium unter keiner „Figur“ vollzogen (sub! nulla figura), ſo würde es nicht mit Recht Myſterium genannt, weil das nicht Myſterium genannt werden kann, worin nichts verborgen, nichts den körperlichen Sinnen entrückt, nichts mit einem Schleier verhüllt iſt (nihil aliquo velamine contectum). Nun aber zeigt jenes Brod, das durch den Dienſt des Prieſters Chriſti Leib wird (efficitur), ein Anderes äußerlich den Sinnen des Menſchen, ein Anderes aber innerlich dem Gemüte der Gläubigen. Äußerlich nämlich zeigt ſich die Form des Brodes, das es zuvor geweſen war (panis quod antea fuerat), ſeine Farbe, ſein Geſchmack; innerlich dagegen wird etwas ganz Anderes, viel Koſtbareres, viel Erhabeneres gewährt, etwas Himmliſches, Göttliches, nämlich der Leib Chriſti, der nicht von den Sinnen des Leibes, ſondern nur von der gläubigen Seele geſchaut wird. Ebenſo zeigt der Wein,[1]) der durch prieſterliche Conſecration Sacrament des Blutes Chriſti wird, äußerlich etwas Anderes, als er innerlich enthält. Äußerlich ſieht man die Subſtanz[2]) des Weines; innerlich aber ſchmeckt das gläubige Gemüt ſchon nicht mehr Wein, ſondern Chriſti Blut. Da nun niemand leugnen kann, daß dem ſo ſei, ſo iſt klar, daß Brod und Wein Chriſti Leib und Blut verhüllter Weiſe (figurate) ſind. Denn nicht nach dem, was geſehen wird, wird des Fleiſches Geſtalt in jenem Brode erkannt, oder in jenem Weine das Blut, da es doch nach der myſtiſchen Conſecration nicht mehr Brod oder Wein, ſondern Chriſti Leib und Blut genannt wird.

Daß in der Euchariſtie eine Hülle (figura) angenommen werden muß, ergibt ſich ferner aus der Art der Verwandlung. Ratramnus unterſcheidet[3]) eine dreifache Wandlung: aus dem Nichts

[1]) n. 10.

[2]) Der Sprachgebrauch dieſes Wortes ſtand damals noch nicht feſt. Ratramnus gebraucht es in dreifacher Bedeutung. Er bezeichnet damit bald die äußere, ſichtbare Geſtalt z. B. an gegenwärtiger Stelle; bald gebraucht er es für res, z. B. „fidem esse non earum quae videntur sed quae non videntur substantiarum“ (i. e. rerum) n. 1; bald für „natura“, das innere, unſichtbare Weſen, „Subſtanz“ κατ' ἐξοχήν, z. B. „sicut ergo paulo antequam pateretur, panis substantiam et vini creaturam convertere potuit“ n. 28; cf. Mabillon, l. c.

[3]) n. 12. 13. 14.

in Etwas, aus dem Etwas in Nichts und aus Etwas in etwas Anderes. Wenn man beim heil. Abendmahle nur nach dem Augenſcheine urteilt und nichts Anderes glaubt, als was man ſieht, ſo gewahrt man keine Verwandlung. Denn hier iſt offenbar weder hinſichtlich des Gefühls, noch der Farbe, noch des Geſchmackes eine Veränderung vor ſich gegangen. Hat aber keine Verwandlung ſtattgehabt, ſo iſt es nichts Anderes, als es vorher war. Nun aber iſt es etwas Anderes, weil das Brod der Leib und der Wein das Blut Chriſti geworden iſt. Frage man doch diejenigen, welche hier keine Hülle anerkennen, ſondern alles augenſcheinlich wahrnehmen wollen, inwiefern denn die Wandlung geſchehen iſt, ſo daß (die Abendmahlgegenſtände) nicht mehr das ſind, was ſie vorher geweſen waren, nämlich Brod und Wein, ſondern Leib und Blut Chriſti?[1]) Diejenigen,[2]) welche in der Euchariſtie keine Hülle annehmen wollen, verwickeln ſich in den größten Widerſpruch. Denn mit Recht bekennen ſie, daß Chriſti Leib und Blut zugegen ſei; dadurch bezeugen ſie aber, daß das nicht mehr iſt, was vorher geweſen war.[3]) Wenn

[1]) Ut jam non sint quod ante fuerunt, videlicet panis atque vinum sed sint corpus et sanguis Christi" n. 14. Wie ganz anders dachte Berengar!

[2]) n. 15.

[3]) Ratramnus will beweiſen, daß das, was man bei der Euchariſtie ſieht, nicht ſchon die Sache ſelbſt, ſondern davon weſentlich verſchieden, deren Hülle, Schleier iſt. Zum Beweiſe beruft er ſich auf das chriſtliche Bewußtſein. Dieſes ſagt uns, daß nach der Conſecration das nicht mehr vorhanden iſt, was vorher vorhanden war, ſondern etwas Anderes, nämlich Chriſti Leib und Blut. Fiele nun nach Annahme der Gegner bei der Euchariſtie Äußeres und Inneres, Sein und Schein zuſammen, wäre beides identiſch, ſo könnte, da die ſinnliche Wahrnehmung nach der Conſecration dasſelbe ſchaut wie vor derſelben, eine Wandlung nicht eingetreten ſein, es wäre alſo auch nach der Conſecration noch Brod zugegen wie vorher, ein Frevel auch nur zu denken, geſchweige zu ſagen! Es bleibt alſo nichts übrig, als anzunehmen, daß die Wandlung innerlich, unſichtbar geiſtig erfolgt, daß alſo das, was man ſieht, nicht auch ſchon das iſt, was man bei der Euchariſtie zugegen glaubt. War Ratramnus Symboliker, ſo war dieſe ganze Argumentation für ihn unmöglich; als ſolcher konnte er nicht ſagen, etwas, was vorher vorhanden war, ſei nicht mehr vorhanden und dagegen etwas zugegen, was vorher noch nicht zugegen war; ſondern er hätte einfach ſagen müſſen: Es iſt und bleibt auch nach der Conſecration, was es war, und wird nur noch etwas dazu, was es vorher nicht war; wie ſich Berengar auch wirklich ausdrückt.

aber nachher etwas Anderes zugegen ist als vorher, so haben sie eine Wandlung angenommen. Nun mögen sie doch sagen, in welcher Hinsicht die Wandlung vor sich gegangen sei? Körperlich ist nichts verwandelt. Sie müssen also notwendig gestehen, entweder es sei die Wandlung nicht körperlich geschehen, es sei also nicht das vorhanden, was in die Sinne fällt, sondern etwas Anderes, was nicht in die Sinne fällt; oder, wenn sie dies nicht eingestehen wollen, so sind sie gezwungen, zu leugnen, daß Christi Leib und Blut zugegen sei, — ein Frevel auch nur zu denken,[1]) geschweige denn auszusprechen! Da sie nun aber gestehen,[2]) daß Christi Leib und Blut vorhanden seien und nur in Folge eingetretener Wandlung vorhanden sein können, so muß diese Wandlung nicht körperlich, sondern geistig geschehen sein, so daß man von ihr mit Recht sagen kann, sie sei verhüllt (figurate) erfolgt, da unter der Hülle des körperlichen Brodes und des körperlichen Weines der geistige Leib und das geistige Blut Christi vorhanden ist, nicht als ob zwei unter sich verschiedene Wesenheiten zugleich zugegen wären, sondern ein und derselbe Gegenstand erscheint in einer Hinsicht als die Gestalt des Brodes und Weines, in einer andern Hinsicht aber als der Leib und das Blut Christi.[3])

Daß bei der Eucharistie eine „Figur" angenommen werden müsse, ergibt sich drittens auch aus einem Vergleiche mit dem Taufwasser.[4]) Sieht man hier nur auf das Äußere, so ist es nichts als ein gewöhnliches Element; betrachtet man aber das, was innerlich reinigt, so ist es eine Kraft des Lebens, der Heiligung, der Unsterblichkeit. Wie nun hier Sein und Schein sich nicht decken, so auch nicht bei der Eucharistie.[5]) Der Apostel

---

[1]) „Compelluntur negare corpus esse sanguinemque Christi, quod nefas est non solum dicere verumetiam cogitare" n. 15.

[2]) n. 16.

[3]) „Non quod duarum sint existentiae rerum inter se diversarum, corporis videlicet et spiritus, verum una eademque res secundum aliud species panis et vini existit, secundum aliud autem corpus et sanguis Christi" n. 16.

[4]) n. 17; 18; 19; 20; 21.

[5]) Das tertium comparationis des Vergleiches liegt nicht darin, daß bei der Eucharistie wie bei der Taufe die Elemente substantiell unverändert

ſchreibt 1. Cor. 10. 1—4., daß die Väter des alten Bundes in der Wolke und im Meere getauft worden ſeien. Obwohl nun jene Taufe nicht die Form der jetzt in der Kirche gebräuchlichen hatte, ſo wird doch kein vernünftiger Menſch leugnen wollen,[1]) daß dies eine Taufe geweſen und unſere Väter darin getauft worden ſeien. Meer und Wolke verliehen alſo nicht ihrer körperlichen Erſcheinung, ſondern der unſichtbaren Heiligung des heiligen Geiſtes nach Rechtfertigung und Reinigung. Ebenſo waren das Manna,[2]) das dem Volke vom Himmel gegeben ward, und das Waſſer, das aus dem Felſen floß, körperliche Erſcheinungen, und nährten und tränkten körperlich das Volk, und doch nennt der Apoſtel jenes Manna und jenes Waſſer eine geiſtige Speiſe und einen geiſtigen Trank. Warum das? Weil jenen körperlichen Dingen die geiſtige Kraft des Wortes innewohnte, welche mehr die Seelen als die Leiber der Gläubigen nährte und tränkte. Und obwohl jene Speiſe und jener Trank ein Vorbild des Geheimniſſes des zukünftigen Leibes und Blutes Chriſti war, das nun die Kirche feiert, ſo verſichert der Apoſtel doch, daß unſre Väter dieſelbe geiſtige Speiſe und denſelben geiſtigen Trank genoſſen haben. Du fragſt vielleicht: wieſo dieſelben? Antwort: dieſelbe (geiſtige Speiſe) genoſſen die Väter in der Wüſte, welche noch heutzutage das gläubige Volk in der Kirche ißt und trinkt. Das will der Apoſtel einſchärfen, wenn er ſagt, „daß unſre Väter alle dieſelbe geiſtige Speiſe aßen und alle denſelben geiſtigen Trank tranken", damit wir erkennen möchten, daß in der Wüſte Chriſtus im geiſtigen Felſen war und ſeinem Volke die Welle ſeines Blutes reichte, er, der ſpäter unſeren Zeiten jenen Leib gewährte, der genommen iſt aus der Jungfrau und für das Heil der Gläubigen am Kreuze hing, und aus

bleiben, ſondern darin, daß wie bei der Taufe ſo auch beim Abendmahl die Elemente das Nebenſächliche, die Hauptſache aber der geheimnisvolle Inhalt iſt, und daß zwiſchen Äußerem und Innerem beiderſeits ein großer Unterſchied beſteht: „Non ergo sunt idem quod cernuntur et quod creduntur" (n. 19); „igitur et mare et nubes non secundum hoc quod corpus extiterant . . . verum secundum quod invisibiliter . . . continebant" (n. 21).

[1]) Daraus erhellt, daß Ratramnus wirklich geglaubt habe, die „Väter" ſeien in der Wolke und im Meere wahrhaft getauft und gerechtfertigt worden; „munditiam praebuere sanctificationis".

[2]) n. 22—29.

demſelben Leibe die Welle ſeines Blutes ergoß, das uns nicht bloß erlöſen, ſondern auch tränken ſollte.[1])

[1]) Bedenklich ſcheint es in der That, daß Ratramnus die ſonderbare Behauptung aufſtellt, die Väter in der Wüſte hätten dasſelbe genoſſen wie jetzt die Gläubigen, nämlich Chriſti Fleiſch und Blut. Da liegt offenbar der Schluß nahe: Die Juden haben nicht den wahren, ſondern nur den ſymboliſchen Leib Chriſti empfangen, alſo empfängt man auch heute Chriſti Leib nur im Symbole (Hoſpinian, l. IV. cap. II. 291 ff.; Larrogue p. 607 ff.; Basnage, hist. de la Relig., t. I p. 41; Cramer V. I. 254 ff.; Neander IV. 324; Kahnis p. 229 ꝛc. ꝛc.). Auch Boileau (Migne t. 121 p. 137) findet es unbegreiflich, wie Ratramnus hätte glauben können, das Manna ſei wirklich in Chriſti noch gar nicht exiſtierenden Leib verwandelt worden. Und doch hat Ratramnus, durch eine falſche Exegeſe irregeleitet, faktiſch angenommen, die Juden ſeien wahrhaft getauft und mit Chriſti wahrem Fleiſche genährt worden. Das ergibt ſich aus dem Paſſus: „Mirum certe quoniam incomprehensibile et inaestimabile: nondum hominem assumpserat, nondum pro salute mundi mortem degustaverat et jam nostri patres in deserto per escam spiritualem potumque invisibilem ejus corpus manducabant et ejus sanguinem bibebant. Non istic ratio qua fieri potuerit disquirenda, sed fides, quid factum sit, adhibenda“ — n 25. Ratramnus verhehlt ſich alſo die Schwierigkeit ſeiner Behauptung nicht. Hätte er durch ſeinen Vergleich des Manna's mit der Euchariſtie die Realität des Leibes Chriſti negieren wollen, ſo hätte dieſe ganze Stelle: mirum certe etc. keinen Sinn, denn wenn die Väter in der Wüſte das Fleiſch Chriſti nur im Bilde aßen, ſo liegt darin doch nichts ſo Unbegreifliches und Wunderbares, was nur der Glaube und nicht der Verſtand zu erfaſſen vermöchte. Wie er mit dem Vergleiche „der Wolke und des Meeres“ nicht die Realität der Taufe antaſten wollte, ſo auch nicht im Vergleiche mit dem Manna die Realität der Euchariſtie. Ratramnus ſchließt nicht: was die Väter aßen, eſſen auch wir, nämlich Brod, ein Bild des Leibes Chriſti, ſondern umgekehrt: dasſelbe, was wir empfangen, empfingen auch ſie, was Gott jetzt möglich iſt, war ihm auch damals möglich. Was aber das iſt, was wir empfangen, erklärt er ſo deutlich, daß kaum ein Zweifel walten kann; auch Paſchaſius hat ſich nicht ſtärker ausgeſprochen. So feſt ſteht dem Ratramnus die Überzeugung von einer beim Abendmahle ſich vollziehenden Weſenswandlung, daß er von ihr als einer unanfechtbaren Thatſache aus ſeine Schlüſſe auf eine ſchon in der Wüſte ſtattgehabte Wandlung ziehen zu können vermeint. Arnauld ſagt bezüglich dieſes Vergleiches: „Car ces paroles marquent si clairement un changement véritable qu' à moins que Bertram n'en ait abusé d'une manière bien étrange, on doit conclure qu'il a cru non seulement que le pain et le vin étoient réellement changés au corps et au sang de Jésus-Christ, mais aussi qu'il s'est imaginé que la manne et l'eau du désert étoient aussi réellement changés au corps et au sang de Jésus Christ“ cf. perpetuité de la foi de l'Eglise touchant l'eucharistie, t. I. p. 1070.

Freilich ist das wunderbar, weil unbegreiflich und unfaßlich; noch hatte er die menschliche Natur nicht angenommen und schon aßen die Väter in der Wüste seinen Leib und tranken sein Blut; aber man darf eben nicht untersuchen, wie dies geschehen, sondern muß glauben, daß es geschehen sei. Denn derselbe, der jetzt in der Kirche durch seine allmächtige Kraft das Brod und den Wein in das Fleisch seines Leibes und in die Welle seines eigenen Blutes geistiger Weise verwandelt, eben derselbe hat auch damals das vom Himmel gegebene Manna in seinen Leib und das aus dem Felsen fließende Wasser in sein eigenes Blut unsichtbarer Weise verwandelt. Dasselbe erkennt auch David und bezeugt es im heiligen Geiste: „Das Brod der Engel hat der Mensch gegessen." Es wäre doch lächerlich, zu glauben, das den Vätern gegebene körperliche Manna nähre die himmlische Heerschar; vielmehr will der Psalmist oder eigentlich der heilige Geist, der im Psalmisten redet, zeigen, was unsere Väter in jenem himmlischen Manna genossen haben und was nun auch jetzt die Gläubigen im Mysterium des Leibes Christi zu glauben haben. Hier wie dort ist gewiß Christus gemeint, der die Seelen der Gläubigen nährt und die Speise der Engel ist."

Auf die Einsetzungsworte übergehend, sagt Ratramnus: „Wir sehen, daß Christus noch nicht gelitten hatte, und doch schon das Mysterium seines Leibes und Blutes wirkte. Denn wir vermeinen nicht, daß irgend ein Gläubiger zweifle, jenes Brod sei Christi Leib geworden, welchen er den Jüngern mit den Worten gab: „Dieses ist mein Leib, der für euch hingegeben wird", noch auch, daß jemand zweifle, der Kelch enthalte Christi Blut, von dem er sagt: „Dieses ist der Kelch des neuen Bundes in meinem Blute, das für euch wird vergossen werden". Wie er also kurz vor seinem Leiden des Brodes Substanz und des Weines Kreatur verwandeln konnte in seinen eigenen Leib, der leiden, und in sein eigenes Blut, das nachher vergossen werden sollte, so war er auch in der Wüste im Stande, das Manna und das Felsenwasser in sein Fleisch und Blut zu verwandeln, obwohl erst viel später sein Fleisch für uns am Kreuze hangen und sein Blut zu unsrer Abwaschung vergossen werden sollte".

An den Empfang seines Leibes und Blutes hat Christus der Herr das ewige Leben geknüpft. Wie ist aber dieser Empfang zu denken? Nicht in kapernaitischem Sinne. „Denn er sagt nicht,[1]) es müsse sein Fleisch, das am Kreuze hing, stückweise zerschnitten und von den Jüngern gegessen, oder das für die Erlösung der Welt zu vergießende Blut getrunken werden. Das wäre freilich ein Frevel, wenn von den Jüngern sein Blut so getrunken oder sein Fleisch so gegessen würde, wie es jene Ungläubigen damals verstanden. Daher sagt er im Folgenden zu den Jüngern: „Das ärgert euch? Wenn ihr nun den Menschensohn werdet auffahren sehen, wo er früher war", als wollte er sagen: Glaubet nicht, daß ich euch mein Fleisch und Blut körperlich zum Genießen oder stückweise zum Austeilen geben wolle, da ihr mich ja nach der Auferstehung mit meinem ganzen, unversehrten Leibe in den Himmel werdet auffahren sehen — „dann werdet ihr erkennen, daß mein Fleisch nicht so, wie jene Ungläubigen meinten, von den Gläubigen zu genießen sei, daß vielmehr die Gläubigen Brod und Wein, welche jedoch im Mysterium wahrhaft in die Substanz meines Leibes und Blutes verwandelt sind, empfangen sollen."[2])

Daraus folgt nun von selbst, daß bei der Eucharistie außer der Realität des wahrhaft gebotenen Fleisches Christi auch eine Hülle, eine Figur, ein Sacrament anzunehmen ist. „Es gibt nun sehr viele,[3]) welche keine Hülle annehmen, sondern alles sinnenfällig geschehen lassen. Allein solchen widerspricht schon Augustin,[4]) der ausdrücklich zwischen sacramentum und res sacramenti unterscheidet; unter letzterer ist Christi Leib, der am Kreuze gelitten hat zu verstehen.[5]) Überhaupt gehört es schon zum Begriffe der Eucharistie als eines Sacramentes, daß unter

---

[1]) n. 29. 30.

[2]) „Tunc intelligetis, quod non sicut infideles arbitrantur, carnem meam a credentibus comedendam, sed vere per mysterium panem et vinum in corporis et sanguinis mei conversa substantiam, a credentibus sumenda" — n. 30.

[3]) n. 32: „Hic jam suboritur quaestio quam plurimi proponentes loquuntur, non in figura sed in veritate ista fieri"; vgl. n. 54: „Dicant qui nihil hic volunt secundum interius latentem virtutem accipere sed totum, quod apparet, visibiliter aestimare."

[4]) de doctr. Christ. III. 16; ep. ad Bonif.

[5]) n. 36.

der Hülle ſichtbarer Dinge die göttliche Kraft thätig iſt.[1]) Dasſelbe lehrt Ambroſius, welcher ſagt[2]): „Was ſuchſt du hier die Ordnung der Natur beim Leibe Chriſti, da er doch gegen dieſelbe aus einer Jungfrau Fleiſch angenommen hat?“ Hier erhebt ſich[3]) nun der Zuhörer und ſagt: „Es ſei der Leib Chriſti, was geſehen und ſein Blut was getrunken werde, und man dürfe nicht fragen, wie es geſchehen, ſondern müſſe feſthalten, daß es geſchehen ſei.“ Du ſcheinſt ganz Recht zu haben; aber wenn du die Bedeutung der Worte genau beachteſt, ſo glaubſt du zwar mit Recht, daß Chriſti Leib und Blut zugegen ſei, mußt aber bedenken, daß Du, was du glaubſt, noch nicht ſiehſt, denn ſonſt würdeſt Du ſagen: ich ſehe, und nicht, ich glaube, daß Chriſti Leib und Blut zugegen iſt. Nun aber erkenne, daß das, was geſehen wird, nicht dem Ausſehen, ſondern der Kraft (dem Inhalte) nach Leib und Blut Chriſti iſt. — Weiter ſagt[4]) Ambroſius: „Es war das wahrhaftige Fleiſch Chriſti, das gekreuziget, das begraben wurde: wahrhaftig iſt alſo auch hier das Sacrament jenes Fleiſches.“ Damit gab er den Gläubigen deutlich zu verſtehen, daß jenes Fleiſch, in welchem Chriſtus gekreuziget und begraben ward, kein Myſterium, ſondern (ſinnenfällige) Wirklichkeit der Natur war, daß aber dieſes Fleiſch, welches jetzt im Myſterium die Ähnlichkeit mit jenem aufweiſt, nicht dem

---

[1]) n. 45. n. 46.

„Sacrament“ definiert Ratramnus alſo: „Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita sit, ut aliquid significare intelligatur, quod sancte accipiendum est. Dieſe Definition iſt nicht Eigentum des Ratramnus, er ſagt vielmehr ſelbſt „idem doctor dicit“. Dieſer „doctor“ iſt aber kein anderer als Paſchaſius, dem vorliegende Stelle wörtlich entnommen iſt, ebenſo wie die folgenden: „Sunt autem sacramenta baptismus et chrisma, corpus et sanguis. Quae ob id sacramenta dicuntur quia sub tegumento visibilium rerum virtus divina . . . . operatur“; „μυστήριον dicitur quod secretam et reconditam habeat dispositionem“ — cf. Ratramnus n. 45 und 46 und Paſchaſius cap. III. p. 1561 bei Sirmond. Daraus erhellt zur Genüge, daß es mit der Gegnerſchaft zwiſchen beiden Männern nicht gar ſo weit her ſein kann, wie man uns vielfach will glauben machen.

[2]) n. 55.

[3]) n. 56.

[4]) n. 57.

Aussehen, sondern dem Sacramente nach Fleisch ist; denn dem Aussehen nach ist es Brod, im Sacramente aber Christi wahrer Leib, wie ja Christus selbst bekräftigt: Dieses ist mein Leib. — Ferner schreibt[1]) Ambrosius: „In jenem Sacramente ist Christus, weil es der Leib Christi ist." Was ist deutlicher, was klarer, was göttlicher? Er sagt nämlich: „In jenem Sacramente ist Christus"; er sagt nicht: „Jenes Brod und jener Wein ist Christus", denn wenn er das sagen würde, so würde er, was ferne sei, von Christus prädicieren, daß er corruptibel und der Mortalität unterworfen sei, da ja alles, was von dieser Speise sinnlich wahrgenommen wird, offenbar der Corruptibilität unterliegt. Ambrosius fügt bei[2]) „weil es der Leib Christi ist". Da stehst du nun auf und sagst: Siehe, wie er deutlich bekennt, daß jenes Brod und jener Trank der Leib Christi ist. Aber beachte, was folgt: „Nicht also ist es eine körperliche, sondern eine geistige Speise." Es ist also hier Christi Leib, aber nicht körperlich, sondern geistig. Es ist Christi Blut, aber nicht körperlich, sondern geistig.

Die heilige Eucharistie ist aber auch Opfer, und als solches Wiederholung des Kreuzopfers. „Was der Herr Jesus Christus einmal gethan hat,[3]) das übt er nun täglich. Einmal nämlich hat er für die Sünden des Volkes sich aufgeopfert; dieses nämliche Opfer wird nun Tag für Tag von den Gläubigen gefeiert, aber im Mysterium, damit dasjenige, was der Herr Jesus Christus durch sein einmaliges Opfer vollbracht hat, zur Erinnerung an sein Leiden durch die Feier seiner Geheimnisse täglich auf's neue geschehe. Gleichwohl sagt man nicht mit Unrecht, daß in jenen Mysterien der Herr geopfert werde oder leide, da sie ja mit

[1]) n. 59. — Ratramnus hebt gerade diese Stelle deshalb so sehr hervor, weil sie ihm diejenigen zu widerlegen schien, welche „Brod und Wein selbst für Christus hielten" d. h. glaubten, die in der Eucharistie nach der Wandlung vorhandenen Accidentien der Farbe, Form, u. s. w. seien nunmehr gerade so und in gleicher Weise die Accidentien des Leibes und Blutes Christi, wie sie vorher die Accidentien des Brodes und Weines gewesen waren, so daß also alles, was mit ihnen vorgeht, auch dem Leibe Christi zustößt, z. B. das Gebrochenwerden. Einer solchen Auffassung will nun Ratramnus entschieden abwehren.

[2]) n. 60.

[3]) n. 39.

jenem Tode und Leiden Ähnlichkeit haben, deſſen Repräſentation ſie bilden."

Schließlich faßt Ratramnus die Antwort auf die erſte Frage alſo zuſammen[1]: „Aus all dem, was bisher geſagt wurde, erhellt, daß Chriſti Leib und Blut, die vom Munde der Gläubigen in der Kirche empfangen werden, dem äußern Ausſehen nach zwar „Figuren", ihrer unſichtbaren Subſtanz, d. h. der Kraft des göttlichen Wortes nach, aber wahrhaft der Leib und das Blut Chriſti ſind."

Was nun die zweite Frage betrifft, „ob in der Euchariſtie derſelbe Leib Chriſti zugegen ſei, der geboren iſt aus der Jungfrau", ſo lautet die Antwort: Nein, der Erſcheinungsform, ja, dem Weſen nach. Die Prädikate, welche dem natürlichen Leibe Chriſti zukommen, können dem euchariſtiſchen nicht beigelegt werden. „Der Leib,[2]) welchen der Herr annahm aus Maria, der gelitten hat und im Grabe lag, war ein wahrer Leib, das heißt ſoviel als: er blieb ſichtbar und greifbar; der Leib aber, welcher das Myſterium Gottes genannt wird, iſt nicht körperlich, ſondern geiſtig, wenn aber geiſtig, ſo nicht mehr ſichtbar und greifbar." Unter Berufung auf den heiligen Ambroſius[3]) erklärt nämlich Ratramnus, der verklärte Leib Chriſti, als Leib eines Gottmenſchen, participiere auch an der geiſtigen Natur der Gottheit, werde von ihr ſo durchdrungen, durchgeiſtigt, daß er gleichſam ſelbſt Geiſt werde. Dieſer geiſtige Leib iſt in der Euchariſtie zugegen, es iſt alſo hier nichts körperlich, ſondern alles geiſtig zu faſſen[4]); der hiſtoriſche und euchariſtiſche Leib

[1]) n. 49.

[2]) n. 62. „Corpus quod sumpsit de Maria Virgine, quod passum, quod sepultum est, corpus utique verum fuit, id est, quod visibile atque palpabile manebat. At vero corpus quod mysterium Dei dicitur, non est corporale sed spirituale, quodsi spirituale, jam non visibile atque palpabile".

[3]) „Corpus enim Dei corpus est spirituale: Corpus Christi est corpus divini Spiritus; quia Spiritus Christus, ut legimus: Spiritus ante faciem nostram Christus dominus", ſ. Dr. F. X. Reithmayr, Bibliothek der Kirchenväter, Ambroſius ausgew. Schriften, 2. p. 224 n. 5; Ratramnus n. 62. 63. 65.

[4]) n. 65: „Quibus omnibus evidenter ostenditur, nihil in esca ista, nihil in potu isto corporaliter sentiendum, sed totum spiritualiter attendendum"; cf. n. 58 „in illo potu vel pane nihil corporaliter opinari, sed totum spiritualiter sentire."

Christi verhalten sich also zu einander wie Körperliches und Geistiges, Sichtbares und Unsichtbares, Göttliches und Menschliches.[1] Daraus ergibt sich von selbst, welcher Unterschied zwischen beiden besteht. „Jenes Brod und jener Trank[2] sind nicht nach ihrer äußern Erscheinung der Leib Christi, sondern gemäß dessen, daß sie geistiger Weise die Substanz des Lebens verleihen; dagegen jener Leib, in welchem Christus gelitten hat, schaute nicht anders aus als er war, sinnenfälliges Blut floß aus seinem sinnenfälligen Leibe.[3] Aber das Blut, das jetzt die Gläubigen genießen, und das Fleisch, das sie essen, sind ein Anderes der Gestalt, ein Anderes der Bedeutung nach, ein Anderes, sofern sie den Leib nähren mit leiblicher Speise, und ein Anderes, sofern sie die Seelen sättigen mit der Substanz des ewigen Lebens. Jenes Fleisch,[4] welches gekreuzigt wurde, war genommen vom Fleische der Jungfrau, durch Bein und Nerven zusammengefügt, mit einer vernünftigen Seele begabt und eigener Bewegungen fähig; das geistige Fleisch aber besteht nach seiner äußern Gestalt aus Weizenkörnern, welche durch die Hand des Bäckers bereitet sind, hat weder Nerven noch Gebein, ist keiner eigenen Bewegung fähig. Ferner[5] ist der Leib Christi, der starb und auferstand, nun ewig und leidensunfähig; was aber in der Kirche gefeiert wird, ist zeitlich, nicht ewig, zerstörbar, nicht unzerstörbar, auf dem Wege, nicht im Vaterlande; denn es kann nicht geleugnet werden, daß dasjenige zerstört werde, was in Teile zerlegt und von den Zähnen zermalmt wird. Indes was äußerlich geschieht,[6] ist etwas Anderes, als was der Glaube erfaßt. Was der Sinn des Leibes erfaßt, das ist corruptibel, incorruptibel das, was der Glaube festhält. Was äußerlich erscheint, ist nicht die Sache selbst, sondern ein Bild der Sache, was aber mit dem Herzen erkannt wird, ist die „veritas rei". Auch ist zu beachten,[7] daß in jenem Brode

---

[1]) n. 71.

[2]) n. 69.

[3]) „Verus itaque sanguis de vero corpore profluebat."

[4]) n. 72.

[5]) n. 76.

[6]) n. 77.

[7]) n. 73. — Dieser Hinweis ist allerdings verunglückt, (vgl. Rückert, bei Hilgenfeld 1858 p. 531) und könnte bedenklich erscheinen, da der Schluß nahe liegt: man empfange in der Eucharistie den Leib Christi nur so, wie den Leib

nicht allein der Leib Chriſti, ſondern auch der Leib des an ihn glaubenden Volkes abgebildet wird. Auch wird dem Weine, welcher das Blut Chriſti genannt wird, Waſſer, welches die Gemeinde vorſtellt, beigemengt und es darf nicht eines ohne das andere dargebracht werden. Würde nun jener Wein körperlich in Chriſti Blut verwandelt, ſo müßte auch das beigemengte Waſſer notwendig in das Blut des gläubigen Volkes körperlich verwandelt werden. Denn wo eine Heiligung, muß notwendig auch eine Wirkung ſein. Nun aber ſehen wir am Waſſer körperlich nichts verwandelt; alſo iſt auch im Weine die Wandlung nicht körperlich erfolgt. Es iſt alſo alles geiſtig zu erfaſſen, was im Weine vom Blute Chriſti verkündigt wird.[1]) — Weiter: Gegenſtände, die identiſch ſind, fallen unter eine Definition. Vom wahren Leibe Chriſti ſagt man, daß er wahrer Gott und wahrer Menſch iſt; da man dies aber vom Leibe Chriſti, der in der Kirche im Myſterium gefeiert wird, nicht ſagen kann, ſo erhellt, daß er „secundum quendam modum" der Leib Chriſti iſt; und dieſer „modus" iſt in der „Figur" und im Bilde, während man als die „veritas" die Sache ſelbſt erkennt. Endlich[2]) heißt es in den

---

der gläubigen Gemeinde, d. h. bildlich. Es iſt jedoch zu beachten, in welchem Zuſammenhange der Gedanke vorgetragen wird. Ratramnus liegt alles daran, zu beweiſen, der euchariſtiſche Leib ſei nicht in jeder Hinſicht mit dem hiſtoriſchen identiſch; und er macht nun aufmerkſam, daß ein Unterſchied zwiſchen beiden auch darin beſtehe, daß die Euchariſtie außer dem wahren, d. h. hiſtoriſchen Leibe Chriſti auch ein Bild des myſtiſchen Leibes der Kirche enthalte, welch' letzteres beim hiſtoriſchen Leibe Chriſti nicht der Fall ſei; vgl. Mabillon (act. SS. S. IV. P. II. p. L. ss.).

[1]) n. 84. Auch dieſer Satz ſteht auf ſehr ſchwachen Füßen; vgl. Rückert, l. c.

[2]) n. 85—89. Daß in dem Umſtande, daß Ratramnus das Abendmahl als „pignus", „species" bezeichnet, keine Oppoſition gegen die kirchliche Lehre liegt, iſt klar; noch heute betet die Kirche:

„Jesu, quem velatum nunc adspicio,
Oro, fiat illud quod tam sitio,
Ut te revelata cernens facie
Visu sim beatus tuae gloriae."

Hier beſitzen wir den wahren Leib Chriſti wie dort; aber hier verſchleiert und im Geheimnis, dort von Angeſicht zu Angeſicht; der verhüllte Genuß des Leibes des Herrn im Abendmahl iſt uns ein Unterpfand und ein Zeichen der einſtigen ſchleierloſen Anſchauung.

Orationen, welche nach dem Myſterium des Leibes und Blutes Chriſti geſprochen werden: „Pignus vitae aeternae capientes humiliter imploramus, ut quod imagine contingimus sacramenti, manifesta participatione sumamus.“[1]) Was alſo die Kirche feiert, iſt Chriſti Leib und Blut, aber gleichſam ein Unterpfand, gleichſam ein Bild; die „veritas“ aber wird dann ſein, wenn nicht mehr bloß ein Pfand oder Bild, ſondern die Sache ſelbſt in unverhüllter Wirklichkeit ſich zeigen wird. Ebenſo heißt es an anderm Orte: „Perficiant in nobis, domine, quaesumus, tua sacramenta, quod continent, ut quae nunc specie gerimus, rerum veritate capiamus“.[2]) Was alſo jetzt geſchieht, iſt eine „species“, nicht die „veritas“, d. h. eine Ähnlichkeit, nicht die Offenbarung der Sache ſelbſt. Leib und Blut Chriſti, die in der Kirche gefeiert werden, unterſcheiden ſich alſo vom glorificierten Leibe Chriſti und verhalten ſich zu ihm wie Unterpfand und das, wofür es gegeben wird, wie Bild und das, was dadurch abgebildet wird, wie „species“ und „veritas“.

So beachte denn,[3]) erlauchter Fürſt, I. daß das Brod, welches Chriſti Leib, und der Kelch, welcher Chriſti Blut genannt wird, eine „Figur“ ſei, weil Myſterium; II. und daß kein kleiner Unterſchied beſteht zwiſchen jenem Leibe, der im Myſterium vorhanden iſt, und demjenigen, welcher am Kreuze gelitten hat. Denn letzterer war des Erlöſers eigener Leib, ohne irgend welche „Figur“ oder Nebenbedeutung, ſondern in thatſächlicher Wirklichkeit; in jenem Leibe aber, der im Myſterium gefeiert wird, iſt eine „Figur“, und zwar nicht bloß des eigenen Leibes Chriſti, ſondern auch des gläubigen Volkes. „Fügen wir hinzu, daß dieſes Brod und dieſer Kelch, welche Chriſti Leib und Blut genannt werden und auch wirklich ſind,[4]) das Gedächtnis darſtellen an das Leiden und den Tod des Herrn. Auch möge niemand

---

[1]) So betet die katholiſche Kirche heute noch in der Postcommunio des Feſtes „Translatio S. Swithuni Conf. Pont“.

[2]) So betet die katholiſche Kirche heute noch in der Postcommunio Sabbati Quat. Temp. Septemb.

[3]) n. 98—101.

[4]) „Iste panis et calix qui corpus et sanguis Christi nominatur et existit“. n. 99.

aus dem,[1]) was wir gesagt haben, den Schluß ziehen, als werde im Geheimnisse des Sacramentes der Leib und das Blut des Herrn nicht von den Gläubigen genossen, da der Glaube nicht das, was das Auge schaut, sondern was er für wahr hält, empfängt."

Beurteilung der ratramnischen Lehre.

Heben wir nun, um ein übersichtliches Bild über die Lehrauffassung unseres Autors zu gewinnen, die Hauptsätze seines Traktates heraus, so gehen dieselben unverkennbar dahin:

1) In der Eucharistie ist Christi Leib und Blut. Das ergibt sich schon aus der ganzen Fragestellung.[2]) Nicht ob Christi Leib zugegen sei oder nicht, sondern wie, verhüllt oder unverhüllt, und in welchem Verhältnisse er zum glorificierten und natürlichen stehe, wird untersucht. Die Gegenwart Christi auch nur in Gedanken zu leugnen, ist schon ein Frevel.[3])

2) Diese Gegenwart ist eine reale. Zwar finden sich einige Sätze, in welchen Ratramnus zu lehren scheint, es sei der Leib Christi nur insofern im Abendmahl zugegen, als es die „Macht seines Wortes" sei;[4]) z. B. wenn er sagt: „Das Wort Gottes, welcher das lebendige Brod ist, erquickt durch seinen Empfang die Gemüter der Gläubigen";[5]) „er zeigt deutlich, in wiefern man den Leib Christi (in der Eucharistie) habe, in sofern nämlich als darin der Geist Christi ist, das heißt die Macht des göttlichen Wortes, welche nicht bloß die Seele nährt, sondern auch reinigt".[6]) Allein jede

[1]) „Nec ideo quoniam ista dicimus putetur in mysterio sacramenti corpus Dominici nel sanguinem ipsius non a fidelibus sumi."

[2]) cf. n. 1—5.

[3]) n. 15. Dagegen werden n. 56 diejenigen gelobt, welche an der Gegenwart festhalten.

[4]) Wie Rückert l. c. p. 544 annimmt. Allein diese Auffassung ist gegenüber andern unzweifelhaften Aussprüchen des Ratramnus unhaltbar und Rückert selbst wäre wohl zu einem andern Resultate gelangt, wenn er nicht bei Untersuchung unserer Schrift einseitigerweise nur den zweiten Teil derselben zu Grunde gelegt hätte. Hier lehrt Ratramnus allerdings: Christi Leib ist, so wie er einst auf Erden wandelte, in der Eucharistie nicht zugegen; also, glaubt Rückert folgern zu dürfen, ist er überhaupt nicht zugegen, sondern nur das Wort Gottes.

[5]) n. 40. 43. 44. 49.

[6]) n. 64.

gesunde Exegese verlangt, daß man dunkle Stellen nach den klaren auslege,[1]) und da anderwärts deutlich gesagt wird, Christi Leib und Blut sei zugegen, so werden wir auch hier dabei stehen bleiben müssen. Ratramnus will eben betonen, Christus sei in seinem verklärten Körper, der den Kategorien der gemeinen Leiblichkeit nicht mehr unterliegt, er sei als „Logos" präsent. Der Ausdruck[2]) „potentia", „virtus" will ferner nicht auf eine bloß dynamische, potentielle Gegenwart Christi hinweisen, sondern auf die Allmacht Gottes, kraft deren die Gegenwart und Wandlung erfolgt, oder auf die Wirkungen des Abendmahlgenusses. Endlich ist die Gegenwart Christi in der Eucharistie nicht etwa bloß eine solche für den Glauben, für die Vorstellung, sondern eine wirkliche, reale; mit dem Munde wird Christi Leib und Blut genossen,[3]) der Kelch enthält das Blut.[4])

3) Es ist eine Wandlung vor sich gegangen im Abendmahle, und zwar eine Wesenswandlung. Es ist nach der Consecration nicht mehr Brod und Wein vorhanden;[5]) die Substanz des Brodes[6]) wird verwandelt in die Substanz des Fleisches und Blutes Christi.[7]) Allerdings erfolgt die Wandlung nicht sichtbar, äußerlich, sondern vielmehr innerlich, geistig, unsicht-

[1]) Treffend bemerkt Arnauld: „C'est parler étrangement contre la nature que de dire comme fait Bertram: „Non enim putamus, ullum fidelium dubitare, panem illum fuisse Christi corpus effectum, s'il avoit voulu dire simplement que Jésus-Christ y avoit imprimé la vertu du Verbe. Ç'auroit été tromper le monde, que d'avouer, comme il fait, toutes ces propositions, que l'Eucharistie „est verum corpus Christi", qu'elle „est vere corpus Christi", qu'elle „est in veritate corpus Christi", et substituer à toutes ces expressions cette idée métaphysique, qu'elle est le corps de Jésus-Christ parce qu'elle contient son esprit, parce que Jésus-Christ est esprit: ce qui donneroit au plus lieu de dire qu'elle est l'esprit de Jésus-Christ, mais non pas qu'elle est son corps" — perpet. t. I. p. 1072.

[2]) z. B. n. 56: „Intellige, quod non in specie, sed in virtute corpus et sanguis Christi existant quae cernuntur".

[3]) n. 5; n. 49; n. 71.

[4]) „Calix continet sanguinem Christi" — n. 28.

[5]) „Panis quod ante fuerat" n 9; n. 10; n. 13; 14; 15.

[6]) n. 28.

[7]) n. 30. Wenn Rückert l. c. p. 545 leugnet, daß Ratramnus eine Wesenswandlung lehre, so kommt dies daher, daß er die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „substantia" nicht würdigt; ebenso Kahnis 229; ꝛc. ꝛc.

bar;[1] aber lehrt die Kirche eine sinnenfällige Wandlung? lehrte Radbert eine solche?

4) Die Gestalten von Brod und Wein sind geblieben,[2] nur ihrem Inhalte, nicht ihrer Erscheinungsform nach ist die Eucharistie Christi Leib und Blut. In der scharfen Betonung dieses Satzes ist die Haupttendenz des ratramnischen Buches zu suchen.

5) Historischer und eucharistischer Leib Christi sind der Erscheinungsform nach verschieden,[3]

6) Dem Wesen nach aber gleichwohl identisch. Christus verwandelte vor seinem Leiden das Brod in seinen eigenen Leib, der leiden sollte,[4] und in sein Blut, das vergossen werden sollte; dasselbe Blut, das uns erlöst, tränkt uns auch[4]; doch darf dies nicht kapernaitisch verstanden werden.[5]

Daraus ist von selbst ersichtlich, in wiefern Ratramnus ein Gegner der Lehre Radbert's gewesen sei. Liegt das eigentlich Bedeutungsvolle der letztern darin, daß der Glaube der Kirche von der Wesenswandlung zum klaren und bestimmten Ausdruck gebracht wird, so hat Ratramnus diese Auffassung nicht nur nicht zu widerlegen gesucht, sondern sich sogar selbst offen dafür erklärt. Die Bedeutung der ratramnischen Schrift beruht vielmehr in dem Bestreben, die geistige Seite der Eucharistie entschieden hervorzuheben und auf strenge Unterscheidung zwischen Sein und Erscheinung, Inhalt und Hülle zu dringen, gegenüber so vielen seiner Zeitgenossen, welche, am sinnlichen Eindruck haftend und gleichwohl den Worten des Herrn: „Dies ist mein Leib", mit Recht vollen Glauben beimessend, die Eucharistie in jeder Hinsicht als Christi

[1]) n. 42; n. 54: „Est ergo interius commutatum Spiritus Sancti potenti virtute".

[2]) n. 16: „Sub velamento corporei panis corporeique vini spirituale corpus Christi existit"; cf. n. 12—15; n. 57 etc.

[3]) n. 69—89. Fleisch ist hier zugegen und Fleisch dort „haec caro, illa caro", nur hier geistig und dort körperlich.

[4]) „Sicut . . . panis substantiam et vini creaturam convertere potuit in proprium corpus quod passurum erat et in suum sanguinem qui post fundendus extabat" n. 28; „corpus de virgine sumptum et . . . in cruce suspensum . . . exhibuit et . . . sanguinis undam, quo non solum redimeremur, verum etiam potaremur" n. 24; n. 25.

[5]) n. 29. 30.

Leib betrachteten, ohne eine Figur, ein Sacrament, ein äußeres Zeichen anzuerkennen.[1]) Hierin befand er ſich aber nicht im Gegenſatze, ſondern vielmehr in vollſter Uebereinſtimmung mit Paſchaſius, der ſchon vorher der Erörterung dieſes Punktes ein eigenes Kapitel[2]) gewidmet und gleichfalls ausdrücklich eine unſichtbare, geiſtige, innere, geheimnisvolle Wandlung und Präſenz gelehrt hatte. Nur in ſoferne, als letzterer die Identität des euchariſtiſchen und hiſtoriſchen Leibes Chriſti etwas zu ſtark ausgeſprochen zu haben ſchien, bekämpfte ihn Ratramnus. So wenig aber erſterer einer Identität beider *κατὰ πάντα*, ſo wenig wollte letzterer einer Trennung beider *κατὰ πάντα*, das Wort reden.[3])

Wohl fehlt es in Ratramnus' Buche nicht an unklaren und dunklen Stellen; aber man kannte damals noch nicht die durch die ſpäteren Streitigkeiten hervorgerufenen ſpinoſen Unterſcheidungen, eine gewiſſe jungfräuliche Unbefangenheit des Ausdruckes war ganz natürlich; einiger dunklen Stellen wegen, die bei genauer

---

[1]) Albertin (p. 930), Basnage (p. 37), Cramer (p. 256) u. a. leugnen zwar, daß eine ſolche Anſicht je im Ernſte von jemand ſollte geteilt worden ſein; allein bei den ausdrücklichen Zeugniſſen eines Radbert, Ratramnus, (vgl. z. B. n. 54: dicant qui nihil hic volunt secundum interius latentem virtutem accipere, sed totum quod apparet, visibiliter aestimare), Gerbert von Aurillac, Abbaud, Walter von St. Viktor kann das nicht mehr in Zweifel gezogen werden. Döllinger, (I. 410); Ritter, (I. 470); Hergenröther (I. 703) betrachten den Biſchof Haimo von Halberſtadt als Repräſentanten einer ſolchen Richtung. Vgl. Boileau, Migne (t. 121 p. 112); Mabillon, (act. SS. S. IV. P. II. p. 13 s.; p. 41 s.); Bach (I. 194).

[2]) Cap. IV. p. 1563.

[3]) Lanfranc ſagt darüber cap. XVIII. p. 244: „Verum dici potest, et ipsum corpus quod de Virgine sumptum est, nos sumere et tamen non ipsum. Ipsum quidem quantum ad essentiam, veraeque naturae proprietatem atque virtutem; non ipsum autem, si spectes panis vinique speciem caeteraque superius comprehensa". Vgl. Arnauld, (la perpet. t. I. p. 765): „Paschase et Bertram veulent, qu'il y ait différence entre ce que l'on voit et ce que l'on croit; et ces adversaires de Bertram ruinoient cette différence. Paschase et Bertram veulent que ce qu'on voit au dehors, soit la figure du corps de J. Ch.; et ces adversaires de Bertram vouloient qu'il n' y eut point de figure et que l'on vît le corps de J. Ch. même. Paschase et Bertram veulent que le changement soit intelligible et spirituel; et ceux que Bertram combat, vouloient qu'il fût visible, c'est-à-dire, que l'on vît réellement la chose mise en la place du pain".

Prüfung harmloſer Natur ſind, darf man aber doch nicht gleich die ganze Abhandlung als häretiſch verwerfen.

Die Zeitgenoſſen hielten die Schrift des Ratramnus allgemein für orthodox, denn ſonſt hätten ſicher die Biſchöfe der Reimſer Kirchenprovinz den Verfaſſer nicht mit dem ehrenvollen Auftrage betraut, dem von Papſt Nikolaus I. an Erzbiſchof Hincmar unter dem 23. Okt. 867 gerichteten Anſuchen gemäß die ungerechten Einwendungen der Griechen zurückzuweiſen [1] — eine Aufgabe, deren ſich Ratramnus auf's beſte entledigt hat.[2] Im 10. Jahrhundert führt zwar Gerbert [3] den Hrabanus Maurus und Ratramnus als Gegner des Paſchaſius auf; während er aber erſteren ſchon ſeiner vermeintlich ſtercoraniſtiſchen Anſicht wegen hart tadelt, würde er gewiß auch gegen letzteren einen ganz andern Ton angeſchlagen haben, wenn derſelbe als Leugner der kirchlichen Abendmahlslehre überliefert worden wäre. Guitmund unterſcheidet, wie Mabillon bemerkt,[4] vier Verwandlungsarten und gebraucht dabei faſt dieſelben Worte[5], deren ſich Ratramnus bediente; er berichtet ferner,[6] daß es vor Berengar „niemals ſolche Thorheiten gegeben habe". Sigebert von Gemblours kennt unſern Gelehrten nicht als Häretiker;[7] auch der Anonymus von Mölk weiß nichts Nachteiliges zu berichten und will nur ſein Urteil noch ſuspendiren, bis er die betr. Schrift ſelbſt geleſen habe.[8] Johannes Fiſher, Biſchof von Rocheſter, beruft ſich unbedenklich auf Ratramnus als einen Zeugen für die kirchliche Abendmahlslehre;[9] der gelehrte Abt Trithemius erhebt ihn mit

[1] Hist. lit. (t. V. 232 ff.); Hergenröther (I. 670).

[2] Cont. Graec. oppos. lib. IV., Dachery, (Spicil. II. 1—159).

[3] Bei Pez, (thes. n. anecd. T. I. P. II p. 135).

[4] Act. SS. S. IV. P. II. n. 86.

[5] Guitm. lib. I., (bibl. m. Lugd. XVIII. p. 446. 447).

[6] l. c. p. 463: „notissimum namque est hoc tempore, priusquam Berengarius insanisset, hujusmodi vesanias nunquam fuisse".

[7] „Bertramus scripsit librum de corpore et sanguine Domini et ad carolum librum de praedestinatione" — Fabric. (p. 104).

[8] „Ratramnus vir doctus scripsit libellum cuidam principi de corpore et sanguine Domini, a cujus libelli interim laude cessamus, donec perlecto eo, si forte ad manum venerit, an sanae et catholicae fidei concordet, agnoscamus" — bei Fabricius (p. 151).

[9] de verit. corp. et sang. Christi adv. Oecolamp., Colon. MDXXVII. lib. IV. prooem., LXXXV.

Lobsprüchen.[1]) Erst im 16. Jahrhundert verwirrte sich das Urteil.[2]) Da die Protestanten, insbesondere die Calvinisten, mit dem Buche des Ratramnus sich so eifrig beschäftigten, so wurde es den Katholiken verdächtig; das Concil zu Trient setzte es auf den Index,[3]) und einflußreiche Theologen, wie die Cardinäle Bellarmin[4]) und Duperron[5]), erklärten sich wider dasselbe. Dagegen traten andere hervorragende Männer für die Orthodoxie des Ratramnus ein; so die Theologen von Douay[6]); ferner Claudius Espencäus[7]), Claudius de Saintes[7]), Aubertus Miräus[7]), Jakob de Sainte-Beuve[7]), Dionysius Petavius[8]), Mabillon[9]), Natalis Alexander[10]), Boileau[11]), Du Pin[12]), Gerbert[13]), in neuerer Zeit Katerkamp[14]), Möhler[15]), Höfler[16]), Ritter[17]), Berlage[18]), Bach[19]); während Arnauld[20]), Döllinger[21]), Alzog[22]), Schwane[23]), Hergenröther[24]), es unentschieden lassen, ob die Schrift des Mönches von Corvey

---

[1]) Catal. Script. eccl. LVII.

[2]) Über die nähere Geschichte des ratramnischen Buches s. Bach, (I. 191 ff.).

[3]) Siehe Bach, l. c.

[4]) De sacram. Euchar. lib. I. p. 450; besonders waren es Gelehrte aus dem Jesuitenorden, die sich gegen Ratramnus aussprachen, so P. Cellot, im Anhang seiner Geschichte Gottschalk's, ferner Quiroga, Sandoval, Alamus, Gregor von Valentia, Possevin, Gretser; vgl. Bach, l. c.

[5]) Traité du sacr. de l'euchar., (p. 666 ff.).

[6]) Ihr Gutachten s. bei Mabillon, (act. SS. S. IV. P. II. n. 162).

[7]) Die Aussprüche dieser Männer s. Spicil. II. p. 6.

[8]) Er beruft sich auf Ratramnus, (lib. VII. de Trinit. cap. II. p. 366), vgl. Spicil. l. c.

[9]) Act. SS. S. IV. P. II. p. XLIV s.

[10]) Saec. IX. diss. XIII. p. 463 s.

[11]) Migne t. 121, p. 103 s.

[12]) Nouv. biblioth. des aut. eccles., t. VII. chap. VII. p. 67 s.

[13]) Theol. vet. et nov. p. 233.

[14]) K.-G. IV. Abteilung p. 346 ff.

[15]) K.-G., herausgegeben von P. Gams, II. B. p. 288.

[16]) Die deutschen Päpste II. 79.

[17]) K.-G. I. 474.

[18]) Dogm., VII. B. p. 257.

[19]) Dogm.-Gesch., I. 194 ff.

[20]) La perpet. t. I. p. 1072.

[21]) K.-G. I. 409.

[22]) K.-G. I. 663.

[23]) Dogm.-G. d. mittl. Zeit p. 630.

[24]) K.-G. I. 705; Suppl. B. p. 238.

auf katholiſcher oder akatholiſcher Seite unterzubringen ſei. Natürlich nehmen nicht bloß die älteren Proteſtanten,[1]) ſondern auch die überwiegende Mehrzahl der neueren die fragliche Schrift, als den erſten kräftigen Proteſt gegen das werdende Weſenswandlungsdogma, für ſich in Anſpruch; ſo Schröckh[2]), Gieſeler[3]), Neander[4]), Engelhard[5]), Hagenbach[6]), Haſe[7]), Münſcher[8]), Baumgarten-Cruſius[9]), Ebrard[10]), Guericke[11]), Kahnis[12]), Baur[13]), Rückert[14]), Thomaſius[15]); auch Katholiken, wie J. G. Müller[16]), Huber[17]), Kraus[18]), Werner[19]) ſehen darin eine Oppoſition gegen das kirchliche Abendmahlsdogma. Dagegen fanden ſchon die Magdeburger Centuriatoren im Buche des Ratramnus Spuren der Transſubſtantiationslehre;[20]) v. Noorden bekennt,[21]) „daß die Lehre des Ratramnus keine eigentliche Verneinung der Transſubſtantiationslehre zu nennen“ ſei; Gfrörer ſchreibt:[22]) „Obwohl Ratramnus eine körperliche Wandlung leugnet, behauptet er doch die wirkliche, ich möchte ſagen, leibhafte Gegenwart des Fleiſches und Blutes Chriſti im Abendmahle“. Auch Steitz geſteht,[23]) daß ſich Ratramnus

---

[1]) Wie Hoſpinian, Albertin, Larrogue, Basnage, Cramer, Mosheim, Philipp de Mornay, Johannes episc. Dunelm., J. G. Walch u. a.
[2]) K.-G. 23 B. p. 466 ff.
[3]) K.-G. II. a p. 98 ff.
[4]) K.-G. IV. 322 ff.
[5]) K.-G. II. B. p. 84.
[6]) Dogm.-Geſch., II. T. p. 161—163.
[7]) K.-G. p. 262.
[8]) Dogm.-Geſch., p. 221 ff.
[9]) Dogm.-Geſch. I. 417.
[10]) Dogma vom Abendmahl I. 419 ff.
[11]) K.-G. II. B. p. 102.
[12]) Lehre vom Abendmahl, p. 228 ff.
[13]) Kirche des Mittelalters, p. 61.
[14]) Bei Hilgenf. I. Jahrg. p. 547.
[15]) Dogm.-Geſch. p. 23. 24. II. B.
[16]) Kirchen-Lex. VIII. p. 170.
[17]) Joh. Scot. Erig. p. 98. 99.
[18]) K.-G. I. 296. 297.
[19]) Alkuin, p. 180 ff.
[20]) Cent. IX. cap. de doctr. et cap. de cerem.
[21]) Hinkmar v. Reims, p. 104.
[22]) K.-G. III. 2 p. 920.
[23]) Herzog's Realencykl., Art. Ratramnus.

in einigen Beziehungen ganz nahe mit Radbert berühre. Jedenfalls aber ist aus dem vorausgehenden das eine klar, daß nicht, wie Christlieb will,[1]) „die Behauptung der Orthodoxie des Ratramnus in der Lehre vom Abendmahle an sich schon ein großer Irrtum sei".

Hrabanus Maurus.

An der Abendmahlscontroverse beteiligte sich auch der berühmte Mainzer Metropolit und Schüler Alkuin's, Hrabanus Maurus.[2]) Er erzählt uns das selbst in seinem Briefe an Bischof Heribald von Auxerre:[3]) „Einige haben neulich über das Sacrament des Leibes und Blutes Christi selbst nicht richtig gedacht und gesagt, es sei dies der nämliche Leib und das nämliche Blut Christi, der geboren ist aus der Jungfrau und in dem der Herr selbst am Kreuze gelitten hat und auferstand vom Grabe. Diesem Irrtum aber habe ich mich so viel als möglich in meinem Schreiben an Abt Egil widersetzt und eröffnet, was vom Leibe selbst in Wahrheit zu glauben sei." Worin der „Irrtum", den Hraban im Auge hat, bestand, kann nicht zweifelhaft sein; offenbar haben die Gegner darin „nicht richtig gedacht", daß sie im Abendmahl denselben Leib, der gelitten hat, annahmen, also eine schlechthinige Identität des eucharistischen und historischen Leibes Christi behaupteten, resp. zu behaupten schienen. Auch Gerbert von Aurillac berichtet,[4]) daß Hraban dem Radbert widersprochen habe, „deshalb nämlich, weil er gesagt hatte, es werde auf dem Altare dasselbe Fleisch empfangen, das geboren sei aus der Jungfrau". Schon hieraus ersehen wir, worin der Differenzpunkt zwischen dem Abte von Corvey und dem Erzbischofe bestand, nämlich nur in der Frage nach dem Präsenzmodus, nicht nach der Präsenz des Leibes Christi in der Eucharistie selbst.

Ist nun jener Brief Hraban's an Abt Egil auf uns gekommen? Mabillon entdeckte unter den Schätzen der Bibliothek zu Gembloux das Manuskript einer Abhandlung, die er unter dem Titel „dicta

---

[1]) Leben und Lehre d. Joh. Scot. Erig., p. 71.
[2]) Hist. lit. t. V. p. 151 s; Busse, (Grundr., § 582 p. 260).
[3]) Mabillon, (act. SS. S. IV. P. II. p. 597).
[4]) Bei Pez, thes. nov. anecd., (T. I. P II. p. 135).

cujusdam sapientis de corpore et sanguine Domini adversus Ratbertum“ veröffentlichte und mit dem in Rede ſtehenden Brief an Egil für identiſch erklärte, auf folgende Gründe ſich ſtützend: 1) der Anonymus Cellotianus, nach Mabillon Abt Heriger von Laubes, führt als Gegner Radbert's auf: den Ratramnus und Hraban. Nun aber kennt der Anonymus unſere Abhandlung, da er derſelben mehrere Sätze entlehnt; wäre alſo dieſe Abhandlung nicht von Hraban, ſo hätte er ſtatt zwei vielmehr drei Gegner aufführen müſſen. 2) Die Zeit des Verfaſſers unſrer „dicta“ kommt mit der Zeit des Hrabanus überein, indem nur damals die Streitigkeiten wegen des dreifachen Leibes Chriſti unerhört ſein konnten; ferner waren die Bulgaren, von denen im Traktate die Rede iſt, noch heidniſch, als jene dicta geſchrieben wurden; ſie bekehrten ſich aber unter Nicolaus I. 3) Fragliche Abhandlung findet ſich nicht bloß in Gemblours, ſondern auch im Kloſter St. Hubert zu „Arduenna“ unweit Prüm, wo Egil lebte. 4) Was nach dem Anonymus des P. Cellot Hraban dem Radbert vorgeworfen haben ſoll, daß nämlich der euchariſtiſche Leib Chriſti mit dem natürlichen ganz identiſch ſei und daß Chriſtus in jedem Meßopfer leide, ſtimmt gleichfalls vollſtändig mit dem Inhalte unſrer dicta[1]) überein. Kunſtmann[2]), Gfrörer[3]), Steitz[4]), Bach[5]) u. a. ſtimmen denn auch dem Urteile Mabillon's bei; und wenn man proteſtantiſcherſeits, ohne Mabillon's Gründe zu entkräften, doch ſein Reſultat verwirft, ſo dürfte das Hauptmotiv dafür wohl in dogmatiſchen Erwägungen zu ſuchen ſein. War man doch bisher gewohnt,[6]) den Mainzer Erzbiſchof als entſchiedenen Gegner Radbert's nicht bloß, ſondern der kirchlichen Abendmahlslehre überhaupt hinzuſtellen; dies geht aber nicht beim Verfaſſer eines Briefes an, welcher lehrt: „Daß der Leib und das Blut des Herrn

[1]) Mabillon, (act. SS. S. IV. P. II. p. 591 s.

[2]) Hrabanus Margnentius Maurus, p. 157.

[3]) K.-G. III. 2. p. 915.

[4]) Herzog's Realencykl. 12 B. p. 474 ff.

[5]) Dogm.-Geſch., I. 186 ff.

[6]) Vgl. nicht bloß die älteren Proteſtanten, wie Hoſpinian, Albertin, Larrogue, Basnage, Cramer ꝛc., auch die neueren, wie Rückert, Kahnis, Engelhard, Baur, Guericke, Ebrard, Gieſeler ꝛc.

wahres Fleisch und wahres Blut sei,[1]) muß jeder Gläubige annehmen, wissen, festhalten und unbedenklich behaupten. Gleichwie er in Wahrheit, wie der heilige Augustinus[2]) ganz wahr bezeugt, aus der Jungfrau durch den heiligen Geist ohne Mannes Zuthun geschaffen wird, so wird durch eben denselben aus der Substanz des Brodes und Weines mystisch derselbe Leib und dasselbe Blut Christi consecriert. Das ist alles für den Gläubigen so gewiß und unzweifelhaft, daß diese Wahrheit sogar einem Teile der Heiden bekannt ist. Denn im Lande der Bulgaren bat mich einst ein vornehmer und mächtiger Heide inständig, ich möchte ihm zu trinken geben „um der Liebe jenes Gottes willen, der aus Wein sein Blut macht."

Das aber, fährt Hraban fort, sei ihm völlig unerhört, daß in diesem Buche (Radbert's) sich die Behauptung finde, daß dies kein anderes Fleisch Christi sei als jenes, welches geboren ist aus der Jungfrau und gelitten hat am Kreuze. Der Verfasser dieses Buches (Paschasius) behaupte ja selbst mit Recht, daß Christus nicht mit den Zähnen zermalmt werden dürfe. Wie kann es nun statthaft sein, dieses Fleisch Christi (in der Eucharistie) zu zermalmen, wenn es geboren ist aus der Jungfrau und gelitten hat am Kreuze und auferweckt wurde aus dem Grabe, zumal da dies Fleisch Christi nach der Auferstehung so verklärt ist, daß es auf keine Weise zermalmt werden kann? So Widersprechendes, versichert der Bischof, hätte er niemals in einer Schrift aufgestellt, wenn er es nicht auch zu erklären vermocht hätte. Dazu komme ein noch bedenklicherer und schwierigerer Umstand. Wenn nämlich Paschasius unter Hinweis auf die Worte des heiligen Augustinus einen dreifachen Leib Christi unterscheide, nämlich den historischen, eucharistischen und mystischen, und wenn er dann unter Berufung auf den heiligen Ambrosius wieder den historischen und eucharistischen Leib für identisch erkläre und also nur einen zweifachen

[1]) Mabillon, l. c. p. 592 ff.

[2]) Auffallend ist, daß sich Hraban bezüglich dieses Passus auf Augustin beruft, während derselbe doch fast wörtlich aus Radbert cap. IV. entlehnt ist; vgl. ferner p. 593 n. 2. Sonst bekundet die ganze Abhandlung eine große Gereiztheit gegen Paschasius und das Bemühen, ihm Fehler nachzuweisen; er nennt ihn am Schlusse geradezu „inimicus veritatis". Es scheint, daß die beiden Männer im Prädestinationsstreit sich entzweit hatten. Vgl. Rückert p. 553. 557.

Leib Christi annehme, wie lasse sich das zusammenreimen?[1]) Scheinen sich da Augustin und Ambros nicht zu widersprechen? Hraban zerhaut nun den Knoten mit der Erklärung,[2]) „daß zwar nicht naturaliter, wohl aber specialiter ein anderer ist der Leib des Herrn, der aus der Substanz des Brodes und Weines für das Heil der Welt täglich durch den heiligen Geist consecriert wird, und ein anderer specialiter jener Leib Christi, der geboren ist aus der Jungfrau, in welchen jener verwandelt wird, und ein anderer specialiter der mystische Leib Christi, nämlich die heilige Kirche. Was will das Anderes sagen, als daß wir, die wir der (mystische) Leib Christi sind, den (eucharistischen) Leib Christi empfangen, der uns gereicht wird von Christus und von niemanden sonst als von ihm, weil er verwandelt ist in ihn, so daß das, was an ihm ist, uns, die wir aus ihm sind, von ihm selbst gereicht wird, während er selbst unverletzt bleibt? Bei den Worten des Herrn: „Dies ist mein Leib", wird der Leib des Herrn, und beim Gebete des Priesters wird der sumptible Leib des Herrn verwandelt in den aus der Jungfrau gebornen Leib des Herrn, der völlig inconsumptibel ist. Daraus ergibt sich klar, daß dies nur die Speise der Erwählten ist. Die verworfene Welt ißt und trinkt sich das Gericht hinein, weil es nicht Weizen, sondern Spreu ist (was sie empfängt), obwohl er auch in der Spreu zugegen ist.[3]) Möge er nun Augen und Ohren aufmachen und dies sehen und hören, er, der behauptet, Christus der Herr leide, so oft die heilige Messe gefeiert wird.[4]) Wer sollte denn ein

[1]) Vgl. Alger lib. I. cap. XVII. bibl. m. Lug. XXI. p. 269: „Cum ergo corpus Christi in humana forma, corpus Christi in Sacramento, corpus Christi in Ecclesia tripliciter dicatur, his qui in sacris scripturis discernere nequeunt, magna confusio nascitur: ut quod de uno corpore Christi dicitur, de alio dictum esse credatur."

[2]) „Manifestissime cognoscetis, non quidem (quod absit) naturaliter, sed specialiter aliud esse corpus Domini, quod ex substantia panis ac vini pro mundi vita quotidie per Spiritum Sanctum consecratur, et aliud specialiter corpus Christi, quod natum est de Maria virgine, in quod istud transfertur, et aliud specialiter corpus Christi, sanctam scil. ecclesiam" — p. 593. n. 3.

[3]) „Licet praesentialiter sit in area" (leg: paleâ, wie auch Bach, p. 188 hat).

[4]) Schon Gerbert v. Aurillac, bei Pez, (thes. n. anecd. T. I. P. II. p. 143) sagt, daß er solches bei Paschasius nicht gefunden habe. Wenn wir auch zugeben, daß letzterem ein solcher Gedanke fern lag — die Worte

ſolches Leiden dem Herrn anthun? Etwa der opfernde Prieſter? Oder Gott Vater? Gott Sohn? Gott heiliger Geiſt? Oder die Kirche? Um nun aber dieſe Disputation gegen den „Feind der Wahrheit", dieſen „weit und breit gerühmten Hohenprieſter"[1] zu beenden, ſo möge er wiſſen, daß der Herr Jeſus keineswegs mehr zu leiden kommt, vielmehr dazu, um Brod und Wein durch die Conſecration in ſeinen Leib und in ſein Blut zu verwandeln." Hraban kommt nun auf die Identität des euchariſtiſchen und natürlichen Leibes Chriſti, wobei aber der ſpecifiſche Unterſchied bleibt, zurück, und erläutert dieſes Verhältnis durch verſchiedene Beiſpiele. „Gleichwohl", ſo ſchließt er, „muß einleuchtend, klar und erſichtlich ſein, daß der Natur nach ein und dasſelbe Fleiſch iſt dasjenige, welches gibt, gegeben wird und empfängt, nämlich das unſichtbare, das zu nährende, das nährende, dasjenige, welches nicht genoſſen werden kann, das zu genießende und das genießende."[2]

Hraban's Orthodoxie gründet ſich indes nicht einzig auf die Authentie dieſes ſeines Briefes an Egil. Auch in ſeinen ſonſtigen Schriften widerſpricht er der kirchlichen Abendmahlslehre nicht, trägt ſie vielmehr klar und beſtimmt vor. Zwar behauptet man,[3] er habe beſonders in ſeinem Buche de institutione clericorum, welches übrigens lange vor Radbert's Auftreten abgefaßt iſt,[4] ganz deutlich eine heterodoxe Lehre vorgetragen. Allerdings hält hier Hraban nach dem Vorgange Auguſtin's sacramentum und res sacramenti auseinander und erwartet von dem einen eine Wirkung auf den Leib, von der andern eine ſolche für die Seele. „Der Herr wollte,[5] daß die Sacramente ſeines Leibes und Blutes

---

finden ſich bei ihm cap. IX. p. 418 n. 11 bei Martène, (Coll. ampl. t. IX): „Adhuc per hanc (hostiam altaris) in suo mysterio pro nobis iterum patitur. Nam quotiens ei hostiam suae passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus."

[1]) Wie dieſe Bezeichnung auf den „Leviten" Paſchaſius paſſen ſoll, iſt nicht erſichtlich. Mabillon hält ſie für ironiſch.

[2]) p. 596: „Nihilominus debet lucere, placere, libere, quod simul una est naturaliter caro dans, data, accipiens, videlicet invisibilis, vescenda, vescens, inconsumptibilis, sumenda, sumens."

[3]) z. B. Cramer (V. 1 p. 253); vgl. Noorden, Hinkmar (p. 102). Vgl. dagegen Rückert (p. 521).

[4]) i. J. 819, vgl. Bach, (Dogm.-Geſch. I. 163).

[5]) de instit. Cler. lib. I. cap. 31, Migne, t. 107 p. 316.

vom Munde der Gläubigen empfangen würden und ihnen zur Speise dienten, damit durch den sichtbaren Genuß eine unsichtbare Wirkung angezeigt werde." „Denn wie[1]) die materielle Speise äußerlich den Leib nährt und erhält, so nährt und kräftigt auch innerlich das Wort Gottes die Seele." „Ein Anderes ist[1]) das Sacrament, ein Anderes die Kraft des Sacramentes. Das Sacrament wird mit dem Munde empfangen, durch die Kraft des Sacramentes wird der innere Mensch gesättigt. Das Sacrament dient zur Nahrung des Leibes, aber durch die Kraft des Sacramentes erlangt man die Würde des ewigen Lebens." Alle diese Sätze, gegenüber der herrschenden Confusion auf nachdrückliche Einschärfung des Unterschiedes zwischen dem unsichtbaren Inhalte und der äußern Erscheinungsform berechnet, würden noch heute von der Kirche unterschrieben, beweisen also nichts für den angeblich akatholischen Charakter der Abendmahlslehre Hraban's. Dagegen sprechen die folgenden Stellen sehr unzweideutig für seine kirchlich-orthodoxe Anschauung. So schreibt er in seinem Buche de sacris ordinibus ad Thiotmarum:[2]) „Wer würde jemals glauben, daß Brod in Fleisch habe verwandelt werden können oder Wein in Blut, wenn es nicht der Erlöser selbst sagen würde, der Brod und Wein geschaffen und alles aus nichts gemacht hat? Leichter ist es, etwas aus etwas Anderem machen, als alles aus nichts erschaffen." Und am Ende seines Commentars zum Buche Josue sagt er:[3]) „Nach dem Leiden und der Auferstehung unseres Erlösers nahm das alte Priestertum sein Ende und die gesetzlichen Opfer hörten auf, indem ja notwendigerweise das Priestertum des neuen Testamentes nachfolgte, wo das Fleisch und das Blut des unversehrten Lammes tagtäglich auf den heiligen Altären geopfert und vom

[1]) de instit. Cler. lib. I. cap. 31, l. c.

[2]) Vgl. Mabillon, act. SS. S. IV. P. II. p. XXXIX; Migne, t. 112 p. 1185.

[3]) Martène et Durand, ampl. Coll. t. IX. p. 786: „Post passionem redemptoris nostri ac resurrectionem finem accepit vetus sacerdotium et victimae legales consummatae sunt, cum necessario subsequebatur novi testamenti sacerdotium, ubi Agni immaculati caro et sanguis in sacris altaribus quotidie offertur et fidelium ore in pastum animarum suarum salubriter percipitur, ut umbra legis recedente veritas pateat evangelii." Vgl. noch Expos. in I. Corinth., Migne t. 112 p. 103.

Munde der Gläubigen zur Nahrung ihrer Seelen heilsam empfangen wird, damit der Schatten des Gesetzes weiche und die Wahrheit des Evangeliums sich zeige."

Johannes Scotus Erigena.

Schwierig ist die Frage, welchen Anteil Johannes Scotus an dem ersten Abendmahlsstreite genommen habe. Im zehnten Jahrhundert kannte Gerbert von Aurillac als Gegner Radbert's nur die schon behandelten Ratramnus und Hraban, und es darf, wie Rückert mit Recht bemerkt,[1]) angenommen werden, „daß er jene Zeit kannte, und wohl auch, daß er, wenn er mehr Gegner kannte, die Nennung nicht unterließ." Dagegen wirft Hinkmar von Reims, indem er von den Irrtümern des Prudentius und Johannes Scotus handelt, letzterem vor,[2]) daß er lehre, „quod sacramenta altaris non verum corpus et verus sanguis sint Domini, sed tantum memoria veri corporis et sanguinis ejus." Auch der Mönch Adrevald von Fleury tadelte des Scotus Lehre und schrieb ein eigenes Buch „de corpore et sanguine Christi contra ineptias Johannis Scoti"; doch ist aus dem Bruchstück, das uns hievon erhalten ist,[3]) nicht ersichtlich, worin diese „ineptiae" bestanden haben. Zweihundert Jahre später beruft sich Berengar auf ein Buch des Johannes Scotus,[4]) das letzterer geschrieben habe auf Geheiß Karl's des Großen; er lobt und verteidigt dieses Buch und ist entrüstet über dessen Verdammung. Zu Rom und Vercelli wurde 1050 ein Buch des Johannes über die Eucharistie gelesen und verdammt,[5]) ebenso zu Paris 1051;[6]) zu Rom 1059 mußte der Scholastikus die Bücher des verkehrten Dogma's in's Feuer werfen,[7]) worunter wohl auch des Scotus Schrift begriffen war. Indem nun einerseits die Existenz eines eigenen Buches des

---

[1]) Bei Hilgenfeld I. p. 519.

[2]) opp. edid. Sirmond, P. I. p. 232.

[3]) Dachery, Spicil. t. XII. p. 30—37.

[4]) ep. ad Lanf., (Dachery p. 22); ad Richard., (Sudendorf p. 211); ad Ascel., (Dachery p. 24); de s. coena, (p. 36; 37; 38; 43); cf. hist. Franc. fragm., (Bouquet XI. 160); chron. Tur., (Bouquet XII. 461).

[5]) Lanfr. cap. IV. 234.

[6]) Durand, P. IX., Dachery app. 107.

[7]) Lanf. cap. I. p. 232.

britiſchen Philoſophen über das Abendmahl von den gleichzeitigen Schriftſtellern unerwähnt bleibt, andrerſeits aber eine derartige Abhandlung zur Zeit Berengar's eine bedeutende Rolle ſpielt, ſo ſcheint hier ein Widerſpruch vorzuliegen, den man auf verſchiedene Weiſe auszugleichen verſucht hat. So ſuchte der gelehrte Petrus de Marka darzuthun,[1]) das bisher dem Ratramnus zugeſchriebene Buch habe dieſen gar nicht zum Verfaſſer, Ratramnus habe in der ganzen Sache nichts geſchrieben, vielmehr ſei Joh. Scotus der wahre Autor. Allein dieſe Annahme erwies ſich als unhaltbar, nachdem Mabillon konſtatiert hatte,[2]) daß die von ihm ſelbſt eingeſehenen, zum Teil dem 9. Jahrhundert angehörigen Manuſcripte ausdrücklich den Ratramnus als Verfaſſer bezeugen. Umgekehrt will Laufs beweiſen,[3]) Erigena habe im Abendmahlsſtreite geſchwiegen, es ſei das Buch des Ratramnus im 11. Jahrhundert irrtümlich als ein Werk des Scotus angeſehen worden. Laufs macht zur Stütze ſeiner Behauptung darauf aufmerkſam, die Stellen, welche Berengar[4]) oder Aſcelin[5]) dem Philoſophen zuſchrieben, fänden ſich faſt wörtlich bei Ratramnus; ferner ſtimme das, was Berengar über die Entſtehung der Arbeit des Johannes Scotus berichte, mit dem überein, was Ratramnus über die Veranlaſſung ſeines Buches erzähle; auch berufe ſich letzterer gerade auf die Schriftſteller am meiſten, mit denen auch der Scholaſticus ſeinen Autor verteidige. Der „ſchüchterne" Ratramnus habe ſein Buch anonym erſcheinen laſſen, auch Karl der Kahle habe das Geheimnis gewahrt und ſo ſei man ſpäter auf den Glauben gekommen, Scotus ſei der Verfaſſer der fraglichen Abhandlung. Endlich wirft Floß die Frage auf:[6]) „Wenn Berengar ein Buch des Joh. Scotus benützte, wie kam es, daß weder er ſelbſt noch ſeine Schüler auf das ganz ähnliche Buch des Ratramnus, das ſeinem Irrtum äußerſt günſtig war, ſich jemals

[1]) Dachery, (Spicil. t. II. p. 34—44); cf.: la perpetuité de la foi de l'eglise touchant l'euch., t I p. 1015 s.

[2]) Act. SS. S. IV. P. II. n. 83; auch B. Pez erwähnt einen etwa dem 11. Jahrh. angehörenden codex Gottvicensis, der ein Buch des Ratramnus de corpore Dom. enthält; ſ. thes. n. anecd. T. I. P. II. p. LXIX.

[3]) Theol. Stud. und Kritiken 1828 p. 755 ff.

[4]) de s. coena, p. 37.

[5]) ep. ad Bereng., Dachery p. 25.

[6]) Joannis Scoti opp., ed. Floss, Migne t. 122 p. XX. s.

berufen haben? Wie kam es, daß im ganzen berengarischen Streite das Buch des Ratramnus gar nicht einmal erwähnt wurde, daß überhaupt beide Werke über die Eucharistie nie von demselben Schriftsteller aufgezählt werden?"

Die Hypothese Laufs' hat in der That viel Wahrscheinliches für sich und fand die Zustimmung der meisten neueren Gelehrten;[1] man nimmt also an, Ratramnus' Buch sei es gewesen, das den Archidiakon zur Häresie verleitete oder doch darin bestärkte, und auf den Concilien verdammt und verbrannt wurde. Dagegen betont man nun andererseits wieder,[2] aus obiger Annahme folge noch nicht, daß überhaupt Scotus gar nichts in der Sache geschrieben habe; gerade wenn auch er im Abendmahlsstreite sein Votum abgegeben, lasse sich eine Verwechslung seiner Schrift mit der des Ratramnus um so leichter erklären. Mabillon[3], die Verfasser der französischen Gelehrtengeschichte,[4] Natal Alexander[5], Schröckh[6], Katerkamp[7], Möhler[8], Gfrörer[9], Kahnis[10], Ritter[11], Alzog[12] entscheiden sich dafür, daß sowohl Ratramnus als auch Erigena ein eigenes Buch über die Eucharistie verfaßt habe; doch sei die Schrift des letztern im Laufe der Zeiten verloren gegangen.

Was nun Laufs betrifft, so spricht gegen seine Conjectur das Zeugnis Mabillon's,[13] daß die von ihm eingesehenen, dem 9. Jahrhundert angehörigen Manuscripte ausdrücklich den Ratramnus als Verfasser nennen. Auch im 10. Jahrhundert war Ratramnus

---

[1] z. B. Neander (IV. 325); Gieseler (II. a. 103 ff.); Staudenmaier, Joh. Scot. Erig., (p. 203); Floß (l. c.); Döllinger, (K.-G. I. 410); Rückert, (l. c. p. 520); ꝛc. ꝛc.

[2] So Neander (l. c.); Guericke (K.-G. II. 103 n. 4); Christlieb, (Joh. Scot. Erig., p. 68 ff.); Wetzer und Welte, (Kirchenlex. 9. B. p. 885).

[3] Act. SS. S. IV. P. II. n. 131 p. LXIV.

[4] t. V p. 424.

[5] Saec. IX. diss. XIV. p. 474 s.

[6] K.-G. 23. p. 482.

[7] K.-G. IV. Abteilg., p. 346 ff.

[8] K.-G. II. B. p. 288.

[9] K.-G. III. 2. p. 921.

[10] Lehre vom Abendmahl, p. 231.

[11] K.-G. I. 472.

[12] K.-G. I. 665.

[13] Siehe oben.

als der Autor einer solchen Schrift bekannt,[1]) ebenso im 11. und 12., wie uns Siegebert von Gemblours[2]) und der Anonymus von Mölk berichten.[3]) Guitmund, Berengar's heftigster Gegner, entlehnt derselben Waffen zur Widerlegung des Häretikers, was er schwerlich gethan haben würde, wenn sie damals als Werk des Scotus gegolten hätte.[4]) Auch der Umstand, daß weder Berengar noch seine Anhänger auf das, nach Floß ganz ähnliche, Buch des Ratramnus sich berufen haben, bildet kein Präjudiz gegen die von einer gutachtlichen Äußerung Erigena's zu unterscheidende Existenz eines eigenen ratramnischen Buches. Wenn der gelehrte Tourer Magister nur den Johannes, nicht auch Ratramnus als Gewährsmann citiert, so rührt dies einfach daher, daß er nur im ersteren, nicht auch im letzteren, einen Gesinnungsgenossen sah.[5]) Aber auch dann, wenn Berengar mit dem Inhalte desselben einverstanden gewesen wäre, hätte er es nicht notwendig auch citieren müssen; beiderseits berief man sich eben auf die Hauptvertreter der Abendmahlsdifferenzen des 9. Jahrhunderts. — Erigena war entschieden in viel höherem Grade der Antipode Radbert's, als es Ratramnus war; so wenig man sich kirchlicherseits auf Gerbert oder Hinkmar oder Remigius oder Haimo stützte, so wenig Veranlassung mochte der Archidiakon haben, Ratramnus in den Streit hereinzuziehen. Eine Identität der scotischen Schrift mit der des Ratramnus kann ferner auch daraus nicht gefolgert werden, daß einige von Berengar und Ascelin dem Erigena zugeschriebenen Sätze auch bei Ratramnus sich finden, und daß letzterer auf dieselben Väter sich stützt, auf welche sich nach Ascelin auch Scotus bezieht. Denn daß Controversschriften, die denselben Gegenstand behandeln, auch gleiche

---

[1]) Gerbert bei Pez, l. c.

[2]) cap. 95 bei Fabric. p. 104.

[3]) cap. 47 bei Fabric. p. 151; vgl. Mabillon, act. SS. S. IV. P. II. n. 85. 86.

[4]) cf. Mabillon, l. c. n. 86.

[5]) Ratramnus sagt: „Panis quod ante fuerat", läßt die Verwandlung des Brodes und Weines so geschehen, „ut jam non sint quae ante fuerunt" n. 14. 15. 24. 28. 30. 54. Dagegen lehrt Berengar eine Wandlung, „ut sint quae erant, et in aliud commutentur"; cf. Natal. Alex., Saec. IX. diss. XIII. p. 465 s.

oder ähnliche Gedanken enthalten, kann, wie Gfrörer bemerkt,[1] nichts Auffallendes bieten, so wenig als der Umstand, daß jede der beiden Parteien dieselben Kirchenlehrer als Zeugen für sich in Anspruch zu nehmen sucht. Dagegen steht das, was Gerbert von Aurillac als Inhalt des ratramnischen Buches angibt, im direkten Gegensatze zu dem, was Hinkmar als Lehre Erigena's bezeichnet; auch v. Noorden macht aufmerksam,[2] „Ratramnus rede zwar von einer „memoria mortis", niemals aber von einer „memoria oder signum corporis", es könne also der Tadel des Reimser Metropoliten nicht gegen Ratramnus gerichtet sein. Endlich ist es doch im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß der berühmte Philosoph, der Vertraute und Tischgenosse des Königs, der schon in der Prädestinationsfrage seine Stimme abgegeben, in unserer Sache gänzlich sollte geschwiegen haben; und Hinkmar, der über die Vorgänge am königlichen Hofe so genau instruierte Prälat, sowie der weitere Zeitgenosse Adrevald sollten ihre Anschuldigung rein aus der Luft gegriffen haben? Kurz, alles weist darauf hin, daß Laufs' Hypothese unhaltbar ist, daß vielmehr Scotus in der Abendmahlsfrage etwas müsse geschrieben haben.[3]

Da nun Berengar berichtet,[4] Johannes Scotus habe von Karl dem Kahlen den Auftrag erhalten, „aus den „Schriften" Stellen zu sammeln, um jene Thorheit (des Paschasius) auszurotten," da ferner Lanfranc[5] und Ascelin[6] ausdrücklich von einem Buche des Scotus über die Eucharistie reden, so liegt es wohl am nächsten, anzunehmen, Erigena habe wirklich eine solche Schrift verfaßt. Allein dem steht gegenüber, daß Gerbert von Aurillac hierüber schweigt, also nichts zu wissen scheint; auch hätte das Erscheinen einer solchen Schrift notwendig einen heftigen Widerspruch hervorrufen müssen.[7]

---

[1]) K.-G. III. 2 p. 922 Anm.

[2]) Hinkmar, p. 103.

[3]) Vgl. Christlieb, Joh. Scot. Erig., p. 72 ff.

[4]) ep. ad Richard, Sudendorf p. 211.

[5]) „Joannis Scoti liber de Eucharistia lectus est et damnatus" Lanf. IV. 234.

[6]) „Nunc obiecisti nobis, te libellum illius nondum ad finem usque perlegisse" — ep. ad Ber., (Dachery p. 25); vgl. den Schluß desselben Briefes!

[7]) Vgl. Christlieb, l. c.

Es ergibt sich uns also als das Wahrscheinlichste, daß Erigena gar wohl seine Meinung ausgesprochen habe, aber nicht in einem eigenen Buche de eucharistia, sondern in seinen sonstigen Werken, in welchen er gelegentlich durch eingestreute Bemerkungen seine diesbezügliche Ansicht unzweideutig zu erkennen gab. Dies ist auch das Resultat der Forschungen Christlieb's[1]), Floß'[2]), Huber's[3]); letzterer schreibt: „Erigena flocht immer an passenden Stellen in seinen Schriften seine Ansichten über die Eucharistie ein, auf welche Adrevald und Hincmar dann Bezug nahmen und die auch Veranlassung wurden, daß ihm die Concilien das Buch des Ratramnus zueigneten. Solche Stellen wurden in der Folgezeit aus den Schriften des Erigena ausgetilgt, woher wir denn immer dort den Text plötzlich abgerissen finden, wo er auf die Eucharistie zu sprechen kommt; so im Commentar zum Evangelium Johannis cap. VI., an vielen Stellen im Commentar zur kirchlichen Hierarchie, worin er häufiger dieses Thema zu besprechen hatte, und im ersten und dritten Kapitel des Commentars zur himmlischen Hierarchie."

Wirklich teilte nun Höfler ein Fragment aus den exposit. sup. ierarch. coelest. mit,[4]) worin Erigena lehrt, „daß die sichtbare Eucharistie eine typische Ähnlichkeit der geistigen Mitteilung Christi sei, die wir nur im Geiste genießen zu unserem Heile, geistigen Wachstum und unaussprechlichen Vergöttlichung. Es müsse nämlich das menschliche Gemüt von den sinnlichen Dingen zur Ähnlichkeit und Gleichheit himmlischer Tugenden sich erheben, anerkennend, daß in der sichtbaren Eucharistie das Bild der Vereinigung enthalten sei, wie wir auch jetzt durch den Glauben an Christus seiner teilhaftig werden".[5]) Huber weist auf folgende, einem Gedichte de paschate Erigena's entnommenen Verse hin:[6])

Sponte sua Dominus se mactat ipse sacerdos
Quae patri placens hostia sola fuit.
Hostia, quae totum purgavit crimine mundum,
Mundum, quem potuit perdere primus homo.

[1]) Joh. Scot. Erig. p. 75.
[2]) Migne t. 122 p. XX. s.
[3]) Joh. Scot. Erig. p. 105; Vgl. Wetzer und Welte, K.-Lex., 9. B. p. 885.
[4]) Die deutschen Päpste II. 80; Alzog, I. 665 u. ö.
[5]) Vgl. Möller, Joh. Scot. Erig. und seine Irrtümer, p. 39.
[6]) l. c. p. 104 n. 1; bei Migne t. 122 p. 1226.

Ex uno veniens mors est expulsa, per unum,
Morte bona vitae mors mala victa perit.
Primitiae Christus reseravit septa sepulchri,
Nostrae naturae perdita restituens.
Harum nunc rerum celebrantur symbola sacra,
Dum parent oculis, mentibus nata prius.
Dum corpus Christi, dum sacri sanguinis undam
Et pretium mundi mens pia corde sapit,
Dum memores coenam Domini revocamus in annos,
Dum plures odas consonat ipse chorus.
Aeternis epulis, quas mystica signa figurant,
Digneris Carolum pascere, Christe, tuum.

Indes, so sehr wir geneigt sind, in diesen und ähnlichen Aussprüchen des britischen Philosophen seine wahre Ansicht über die Eucharistie zu erblicken, so müssen wir doch mit Floß[1]) gestehen, daß aus ihnen ein zwingender Schluß auf seine Lehre nicht gezogen werden kann, da alle jene Sätze immerhin noch eine günstige Deutung zulassen. Vielmehr dürfte sich Erigena's heterodoxe Abendmahlslehre als notwendige Consequenz seiner rationalistischen Denkweise und seines ganzen philosophischen Systems ergeben, wie Neander[2]), Staudenmaier[3]), Möller[4]), Huber[5]), Kurtz[6]), Rousselot[7]) u. a. bemerkt haben.

Replik des Paschasius.

Radbert's Buch hatte die Aufmerksamkeit der gelehrten Zeitgenossen auf das Studium der Abendmahlslehre gelenkt. Doch wollte es vielen nicht sofort gelingen, das kirchliche Bewußtsein von der durch Wesenswandlung gegebenen realen Präsenz des Leibes und Blutes des Herrn mit den Aussprüchen der heiligen Väter, insbesondere Augustin's, in Einklang zu bringen. Unter die Zahl der Zweifelnden gehörte auch Frudegard, vermutlich ehemals des Paschasius Schüler. Durch die Lektüre des Buches des

[1]) Migne t. 122 p. 140 u. a.
[2]) K.-G. IV. 326.
[3]) Philosophie des Christentums I. 591.
[4]) Joh. Scot. Erig. p. 36 ff.
[5]) Joh. Scot. Erig. p. 105.
[6]) K.-G. II. 1 p. 490.
[7]) Etudes sur la philosophie p. 73.

hl. Auguſtin „de doctrina christiana“ irre geworden,[1]) wandte er ſich nun an ſeinen früheren Lehrer mit der Bitte um Aufſchluß. Radbert entſprach ſeinem Wunſche, jedoch in der Weiſe, daß er in ſeinem Antwortſchreiben[2]) nicht bloß den Bedenken des Schülers, ſondern überhaupt dem gegen ihn laut gewordenen Widerſpruche entgegentrat; deshalb legte er auch jenen Paſſus ſeiner Erklärung des Matthäusevangeliums bei,[3]) welcher dasſelbe Thema behandelte.

Auch jetzt, am Ende ſeines Lebens, beharrt Paſchaſius auf dem Standpunkte, den er 30 Jahre zuvor in ſeiner Schrift über den Leib und das Blut eingenommen hatte. Er bemerkt, „Frudegard frage ihn über einen Gegenſtand, hinſichtlich deſſen viele zweifeln.[4]) Wenn ſie ihn aber nicht vollſtändig verſtehen, ſo hätten ſie doch wenigſtens den Worten des Erlöſers glauben ſollen, der als wahrhaftiger Gott nicht lügt, wenn er ſagt: „Wenn ihr das Fleiſch des Menſchenſohnes nicht eſſen und ſein Blut nicht trinken werdet, werdet ihr das Leben nicht in euch haben“; u. ſ. w. „Dieſes iſt mein Leib, dieſes iſt der Kelch meines Blutes.“ Indem er nun ſo ſpricht: „Dieſes iſt mein Leib oder mein Fleiſch oder dieſes iſt mein Blut“, hat er doch wohl kein anderes Fleiſch gemeint als ſein eigenes, das geboren ward aus der Jungfrau und am Kreuze hing, und kein andres Blut als jenes, das vergoſſen wurde am Kreuze und damals noch im eigenen Leibe war. Glaubt ja doch kein vernünftiger Menſch, daß Chriſtus ein andres Fleiſch oder ein andres Blut gehabt habe. Dieſes allernämliche Fleiſch nun, das am Kreuze litt, hat Jeſus gemeint,[5]) indem er ſprach: Dieſes iſt mein Leib. Wäre ein anderes Blut und ein andres Fleiſch in dieſem Myſterium, ſo wäre in ihm keine Vergebung der Sünden,[6]) denn Chriſtus ſagt ſelbſt: Wer dieſes Fleiſch nicht ißt, wird das ewige Leben

[1]) „Dicis te sic antea credidisse, et in libello meo quem de sacramentis edidi ita legisse, sed profiteris, te in libro tertio de doctr. christ. legisse etc.“ — p. 1620.

[2]) Paschasii epistola de corpore et sanguine Domini dilectissimo Frudegardo — bei Sirmond, p. 1619 ff.

[3]) Bei Sirmond p. 1625 ff.

[4]) „Quaeris de re, ex qua multi dubitant“ — p. 1619.

[5]) „Ipsa namque eademque caro quocunque modo sentienda est, ut credo, cum ait: hoc e. corp. m.“

[6]) p. 1620.

nicht haben." Gleichwohl muß man doch auch eine Figur, ein Sacrament bei der Eucharistie anerkennen. „Denn wenn jemand sagt, dieses Fleisch und dieses Blut seien unmittelbar als solche selbst zugegen ohne Mysterium und ohne Sacrament und seien nicht teilweise figürlich zu nehmen, wie jene Fleischlichen damals fleischlich meinten, so ist er ganz im Irrtum und wohl eine solche Auffassung ist es, welche Augustin ein großes Verbrechen nennt . . . ." Allerdings seien[1]) in der Eucharistie das wahre Fleisch und wahre Blut, und zwar keines andern als Christi, zugegen, aber im Mysterium und in der Figur. Das schließe aber keineswegs die Realität der Präsenz aus, wie ja Christus selbst vom Apostel Paulus „Figur der Substanz" des Vaters genannt werde. Radbert erklärt,[2]) er habe sich darüber deshalb nochmals ausführlicher und genauer erklärt, „weil er gehört habe, daß einige ihn tadelten, als ob er in dem Buche, das er über die Sacramente Christi herausgegeben, über diese Worte hinausgegangen wäre und sie etwas Anderes sagen ließe, als die Wahrheit selbst verspreche; indem sie wohl fürchteten, was jene (Kapernaiten) damals fürchteten, als wollte er aus dem Fleische Christi Teile machen oder es stückweise zerlegen und zerschneiden und an jeden Einzelnen verteilen, während doch Christus nicht mit den Zähnen consumiert oder in Teile zerlegt werden könne. Irrig urteilen alle, die fleischlich über dies Mysterium urteilen.[3]) Wenn Augustin im dritten Buche „de doctrina christiana" sage, es sei eine tropische Redeweise, wenn die Eucharistie Christi Leib und Blut genannt werde, so widerspreche er damit weder sich selbst, noch den andern Vätern, z. B. einem Ambrosius; denn

---

[1]) p. 1621.

[2]) Expos. Matth., 1 p. 1627: „Haec id circo prolixius dixerim et expressius, quia audivi quosdam me reprehendere, quasi ego in eo libro quem de sacramentis edideram aliquid his dictis plus tribuere voluerim aut aliud quam ipsa veritas promittit, timentes forte, quod partes facere voluerim et ejus per singulos membra dividere concisa vel dispersa . . . Christus consumi non potest dentibus, nec dividi per partes."

[3]) p. 1624. Daraus erhellt, daß Radbert weit entfernt war, zu lehren, im Abendmahle sei „portiuncula carnis" zugegen, wie Berengar ihm, Lanfranc, Humbert ꝛc. vorwarf, de s. c. p. 45. 81. 84. 92. 114. 119. 127. 130. 131. 132 ꝛc. ꝛc.

derſelbe Auguſtin ſage auch in ſeinen Reden an die Neophyten:[1]) „Das empfanget im Brode, was am Kreuze hing; das empfanget im Kelche, was aus Chriſti Seitenwunde floß“. Aber freilich, nicht alle, die den heiligen Auguſtin leſen, verſtehen ihn auch.[2]) Viele zweifeln, wie denn Chriſtus unverſehrt bleiben und dies der Leib und das Blut Chriſti ſein könne.[3]) Und doch habe Chriſtus mit 5 oder 7 Broden ſoviele geſpeiſt und es blieben noch 7 oder 12 Körbe voll Reſte übrig. Eine ſolche Fülle alſo fließt aus der Segnung Chriſti; um wievielmehr quillt jetzt, nachdem das Wort iſt Fleiſch geworden, das Fleiſch des Wortes über und fließt im Sacramente die Fülle Chriſti und ſeines Blutes?[4]) Kein andres Fleiſch iſt es, als das Chriſti, und doch bleibt Chriſtus unverſehrt. Frägt man, wie denn das Blut Chriſti vergoſſen werden und doch unverſehrt bleiben könne, ſo denke man nur an die Liebe Gottes, welche ausgegoſſen iſt in unſere Herzen und doch bleibt unverſehrt die Liebe, nämlich der heilige Geiſt.“

Was aber diejenigen betrifft, „welche das Wort Chriſti entkräften wollen,[5]) als ſei im Sacramente nicht das wahre Fleiſch zugegen, ſondern nur eine gewiſſe „virtus“ dieſes Fleiſches“, ſo machen ſie Chriſtus zum Lügner. Denn Chriſtus hat, als er das Brod brach und den Apoſteln reichte, nicht geſagt:[6]) Das iſt oder in dieſem Myſterium iſt eine gewiſſe Kraft oder Figur meines Leibes, ſondern er ſprach deutlich: dies iſt mein Leib; und alſo iſt es das, was er geſagt hat und nicht das, was jemand ſich einbildet. Ich wundere mich alſo, was denn jetzt einige ſagen wollen, es ſei in Wirklichkeit nicht das wahre Fleiſch und das

---

[1]) Dieſe Stelle, welche auch bei Durand, Lanfranc und Berengar wiederkehrt, findet ſich in der Rede an die Neophyten nicht, vgl. Rückert, (das Abendmahl p. 364). Doch ſagt Radbert an unſrer Stelle: „ut recolo“, p. 1620.

[2]) p. 1623.

[3]) p. 1623.

[4]) l. c. „Quanto ergo magis, quia Verbum caro factum est, pullulat Verbi caro et manat in sacramento ubertas Christi et sanguinis.“

[5]) „Audiant qui volunt extenuare hoc verbum corporis, quod non sit vera caro Christi quae nunc in sacramento celebratur in ecclesia Christi, neque verus sanguis ejus, nescio quid volentes plaudere aut fingere, quasi quaedam virtus sit carnis et sanguinis in eo admodum sacramento“ p. 1625.

[6]) p. 1626.

wahre Blut Christi zugegen, sondern es sei im Sacramente nur eine gewisse Kraft des Fleisches und nicht das Fleisch, eine Kraft des Blutes und nicht das Blut, eine Figur und nicht die Wahrheit, ein Schatten und nicht der Leib.[1]) Mehr geschwätzig als gelehrt, behaupten einige, es gebe keinen Körper, der nicht sichtbar und tastbar sei.[2]) Nun aber könnte der eucharistische Leib, eben weil er ein Mysterium sei, weder gesehen noch betastet werden, also sei auch kein Leib vorhanden und die Eucharistie werde nur im figürlichen und nicht im eigentlichen Sinne der Leib Christi genannt.[3]) Dagegen weist nun Radbert darauf hin, daß es ja in diesem Leben auf das Glauben und nicht auf das Schauen ankomme, wie der Apostel sagt (Hebr. 11. 1.): Der Glaube ist ein fester Grund für das, was man hofft, eine gewisse Ueberzeugung von dem, was man *nicht sieht*. Ist der Leib Christi auch unsichtbar, so ist er doch wahrhaft zugegen, wie auch das Concil von Ephesus bezeugt, sowie die heiligen Väter. Auf Grund ihrer Aussprüche und der Autorität Gottes, nicht aus jugendlicher Verwegenheit, habe er auf die Bitten anderer hin früher sein Buch über die Eucharistie verfaßt.[4]) Jetzt aber, da es sich herausstellt, daß nicht alle so glauben, mögen sie doch, wenn es ihnen nicht zu begreifen gelingt, daß bei Gott nichts unmöglich ist, wenigstens solchen Männern glauben. Denn bis jetzt liest man von niemand, daß er hierüber geirrt habe, außer solche, welche auch bezüglich Christi irrten, obwohl sehr viele zweifelten oder hinsichtlich dieses großen Mysteriums unwissend

---

[1]) Rückert, (bei Hilgenfeld p. 530. 531) behauptet, Paschasius habe eine solche Lehre den Gegnern nur *angedichtet*, um sie verhaßt zu machen. Das klingt nicht sehr wahrscheinlich; warum sollte es damals niemand gegeben haben, der eine solche Lehre vertrat? Nur mußte dies nicht gerade von Seite eines Hraban oder Ratramnus geschehen sein.

[2]) Rückert p. 549 findet in dieser Stelle „mit Sicherheit eine Beziehung auf Ratramnus". Allerdings sagt letzterer n. 62: „Corpus quod sumpsit de Maria Virgine ... corpus utique verum fuit, idem quod visibile atque palpabile etc.", dort haben die Worte aber im Zusammenhang einen ganz andern Sinn; auch scheint Rückert von Radbert's Scharfsinn eine recht geringe Meinung gehabt zu haben, wenn er bezweifelt: „ob Paschasius selbst verstanden hatte, was Ratramnus wollte" — p. 551.

[3]) p. 1631. 1632.

[4]) 1632. 1633.

waren.[1]) Der Priester betet beim heiligen Meßopfer „ut fiat corpus et sanguis dilectissimi filii tui Domini nostri Jesu Christi", worauf alle mit „Amen" antworten. Ein fluchwürdiges Verbrechen ist es also, mit allen zu beten und doch nicht zu glauben, was überall und von allen insgesammt für wahr gehalten wird.[2]) Da er also selbst sagt, daß es sein Fleisch und Blut sei, so dürfen wir, wenn auch unsere leiblichen Augen das nicht sehen, was wir glauben, doch nicht zweifeln; und wenn auch einige aus Unwissenheit hierin irren, so ist doch niemand, der offen dem widerspricht, was die ganze Welt glaubt und bekennt.[3])

Aus dem Vorausgehenden ergeben sich uns folgende, zur Beurteilung der Abendmahlslehre des 9. Jahrhunderts wichtige Gesichtspunkte: 1) Radbert steht mit seiner Lehre keineswegs isoliert, wie so vielfach behauptet wurde, sein Glaube ist der Glaube der ganzen Kirche, der ganzen Welt. 2) Es sind verhältnismäßig nur wenige, die nicht eine reale Präsenz, sondern nur eine Kraft, Figur im Abendmahle annahmen. 3) Auf kirchlicher Seite herrschte sehr vielfach Unklarheit, Verworrenheit, Zweifel über das Verhältnis des eucharistischen zum historischen Leibe Christi, nämlich ob beide identisch seien oder nicht, ob der Leib Christi in der Eucharistie gesehen werde oder verhüllt zugegen sei, d. h. ob man eine Figur, ein sichtbares Zeichen, unter welchem der unsichtbare, geheimnisvolle Leib zugegen sei, annehmen dürfe oder nicht; ob endlich darin, daß Christi Leib und Blut in der Eucharistie genossen werde, nicht eine Gefährdung der Integrität und Incorruptibilität des Leibes Christi liege. Fragen wir ferner, was für Gegner Radbert wohl im Auge gehabt, so ist die Antwort: weder Hraban noch Ratramnus. Hraban nicht, denn sonst würde er sich wohl neben der Betonung der Identität des eucharistischen und historischen Leibes Christi auch über den Unter-

[1]) p. 1633: „Quia usque ad paesens nemo deerrasse legitur, nisi qui et de Christo erraverunt, quamvis plurimi dubitaverint vel ignoraverint tanti mysterii sacramenta."

[2]) p. 1633. 1634: Nefarium ergo scelus est orare cum omnibus et non credere quod ipsa veritas testatur et ubique omnes universaliter verum esse fatentur."

[3]) „Et ideo quamvis ex hoc quidam de ignorantia errent, nemo tamen est adhuc in aperto qui hoc ita esse contradicat quod totus orbis credit et confitetur."

ſchied näher ausgeſprochen haben, der zwiſchen beiden beſteht. Nicht den Ratramnus — wenn dieſer überhaupt, was nicht feſtſteht, ſein Buch noch vor Radbert's Tode herausgab [1]) — weil derſelbe die Behauptung, es ſei blos eine „virtus, figura, umbra“ zugegen, nicht aufgeſtellt hat, weil der Abt ferner ſagt, der Irrtum der Gegner entſpringe der Unwiſſenheit, was doch Ratramnus nicht vorgeworfen werden konnte, weil endlich Radbert bekennt, daß ein offener Widerſpruch gegen die Kirchenlehre nicht erfolgt ſei. Dagegen ließen ſich die Worte: „nemo tamen est adhuc in aperto“ auf Erigena beziehen, der, obiger Darſtellung zufolge, mehr verſteckt in gelegentlichen Bemerkungen ſeine häretiſchen Anſichten ausſprach.

Die Anhänger der paſchaſiſchen Lehre.

Wenden wir nun unſre Aufmerkſamkeit der Frage zu, wie ſich die übrigen berühmten Namen des 9. Jahrhunderts zur Lehre des Abtes von Corvey verhalten haben. Einer der hervorragendſten unter ihnen iſt Hinkmar [2]), der mächtige Erzbiſchof von Reims, der in ſeinem ferculum Salomonis ſich alſo ausſpricht:

Agnus lux mundi proprio nos sanguine pascens,
In nobis maneat, mansio nostra fiat.
Agnus fons vitae, proprio nos sanguine potans,
Semper more suo debriet atque regat.
Hic Deus omnipotens, per quem Pater omnia fecit,
Naturas rerum mutat, ut ipse volet.
Hic cruce nostra creat propriis et munera verbis,
Fitque caro ac sanguis pane liquore suus.
In cruce nam corpus fixum est sanguis quoque fusus
Christi, quae in coena jam dedit ante suis.
Cum nos indigni haec memoramus jussa, redemptor
Emptorum pretium munera nostra facit.[3])

Auch in ſeinen ſonſtigen Schriften finden ſich Anklänge an Paſchaſius; ſo in dem an Karl den Kahlen gerichteten Buche „de cavendis vitiis et virtutibus exercendis“, wo es heißt: [4])

[1]) Vgl. Bach, Dogm.-Geſch. I. 193 n. 3.

[2]) Vgl.: von Noorden, (Hinkmar v. Reims, p. 105); Schrörs, (Hinkmar v Reims, p. 161. 162).

[3]) Mitgeteilt von Abt Durand von Troarne, Dachery, (opp. Lanf. append. p. 99). Bezeichnend iſt, daß hier das „creare“ Radbert's wiederkehrt.

[4]) Hincmari opp. edid. Sirmond, t. II. p. 97—99; cf. t. II. 141; 844 ect.

„Christus hat das Geheimnis des Friedens und der Einheit auf seinem Tische geweiht. Denn wer sonst als er wird täglich auf seinem Altare consecriert? Denn Gott ist gegenwärtig in den Worten seines Evangeliums, ohne welche das Sacrament nicht consecriert wird und er selbst heiligt sein Sacrament und macht sich selbst, wie er selbst sagt: Dieses ist mein Leib, der für euch wird hingegeben werden. Denn wie auf sein Wort, sobald er befohlen hatte, die Erde grünende Kräuter hervorgebracht hat und noch immer hervorbringt, so haben auch die Worte desjenigen, der überall und immer ganz zugegen ist, wenn sie auch von Sündern gesprochen werden, bei der Heiligung seines Leibes und Blutes auf allen Altären in der katholischen Kirche auf der ganzen Welt die vollkommene Kraft, Leib und Blut dessen zu consecrieren, welcher sagt: Nehmet hin und esset ꝛc." „Das Opfer des Leibes und Blutes Christi des Herrn wird aus Brod und mit Wasser vermischtem Wein durch unaussprechliche Heiligung, das Zeichen des Kreuzes und seine Worte besiegelt und es kommt der wahre und eigene Leib unsers Herrn Jesus Christus selbst zustande, sowie sein wahres und eigenes Blut, wie er selbst bezeugt hat: Dies ist mein Leib."

Für diese Übereinstimmung Hinkmar's mit der Abendmahlslehre Radbert's kann sich v. Noorden kein anderes Motiv denken,[1]) als „seinen hierarchischen Instinkt", seine Sucht, der Meinung des Volkes als ein „verehrungswürdiger Wunderthäter" gegenüber zu stehen. Vorurteilsloser und richtiger urteilt Rückert[2]): „Die Wichtigkeit dieser Schrift für unsere Geschichte liegt nur darin, daß ein bedeutender Mann, wie Hinkmar war, so bald nach dem Erscheinen jenes Buches (Radbert's) sich dessen Inhalt so angeeignet hatte, daß er seinen Verfasser durch gleiche Behandlung auf die gleiche Stufe mit den alten Lehrern stellte. Das war nicht möglich, wenn Paschasius mit seiner Lehre dem allgemeinen Glauben seiner Zeitgenossen so sehr widersprach, als einzelne Neuere uns wollen glauben machen. Im Gegenteil, er lehrte, was die Alten lehrten oder was man bei ihnen fand und was die ganze Kirche glaubte; darum ließ sein Buch sich trefflich brauchen, um den allgemeinen Glauben darzustellen."

[1]) Hinkmar, p. 105.
[2]) Hilgenfeld's Zeitschrift I. Jahrg. p. 498.

Auch Haimo, Biſchof von Halberſtadt, Schüler Alkuin's und Mitſchüler Hrabans[1]), ſprach ſich ganz im Sinne des Paſchaſius aus. In einem Fragment eines Commentars über den erſten Corintherbrief[2]) ſchreibt er: „Daß die Subſtanz des Brodes und Weines, welche auf den Altar gelegt werden, durch den Dienſt des Prieſters und die Dankſagung kraft göttlicher Wirkung Chriſti Leib und Blut werden, dies zu bezweifeln, iſt für die Gläubigen der abſcheulichſte Wahnſinn. Wir glauben alſo, bekennen treulich und halten feſt, daß jene Subſtanz, des Brodes nämlich und des Weines, das heißt die Natur des Brodes und Weines, durch die Wirkung göttlicher Macht ſubſtantiell verwandelt werde in eine andere Subſtanz, das heißt in das Fleiſch und Blut Chriſti. Kann es doch der göttlichen Allmacht nicht unmöglich ſein, die bereits geſchaffene Natur beliebig zu verwandeln, da es ihr nicht unmöglich war, dieſelbe Natur aus dem Nichts in das Sein zu rufen. Doch bleibt wegen des Horrors der Genießenden am Leibe und Blute Chriſti Geſchmack und Figur des Brodes und Weines, obwohl die Natur der Subſtanzen in Chriſti Leib und Blut verwandelt iſt. Das heilige Brod und der Kelch werden auch Zeichen genannt,[3]) was verblendete, den fleiſchlichen Sinnen ganz ergebene Menſchen auf Chriſti Fleiſch und Blut ſelbſt

[1]) Hist. lit. t. V. p. 111; Buſſe, Grundriß p. 262 § 584.

[2]) Bei Dachery, Spicil. t. XII. p. 28 s. — Der noch erhaltene Commentar über ſämmtliche Briefe des hl. Paulus hat nach Labbe, Cave, Dupin, Oudin nicht unſern Haimo, ſondern Remigius von Auxerre zum Verfaſſer; vgl. hist. lit. l. c.; dagegen Buſſe l. c.

[3]) „Et notandum, quod panis ille sacratus et calix signa dicuntur non autem hoc quantum ad carnem Christi et sanguinem accipiendum est, quod tamen quidam errore sensibus carnis omnino dediti mente coecati stolidissime putant: jam enim corpus Christi et sanguis non essent. Nullum signum est illud, cujus est signum, nec res aliqua sui ipsius dicitur signum sed alterius. Et omnino omne signum, in quantum esse signum deprehenditur, diversum est ab eo quod significat: corpus ergo Christi et sanguis sacramenta dicuntur, i. e. sacrum signum, non sui ipsius, ut praemissum est et probatum, sed ad similitudinem sumentium revera signum dicuntur." Da alſo Haimo die Geſtalten von Brod und Wein nur als Zeichen des myſtiſchen Leibes Chriſti gelten läßt, ſo wurde er vielfach als Vertreter jener grobſinnlichen Richtung betrachtet, welche Radbert und Ratramnus bekämpfen. Vgl. Döllinger, (K.-G. I. 410); Hergenröther (I. 703); Ritter, (K.-G. I. 470); Kirchenlexikon I. Aufl. IV. B. p. 898.

beziehen: Denn dann wären Christi Fleisch und Blut nicht vorhanden. Denn das, worauf sich ein Zeichen bezieht, ist selbst kein Zeichen; kein Ding wird das Zeichen seiner selbst, sondern das eines andern genannt. Da nun jedes Zeichen als solches vom Bezeichneten verschieden sein muß, so wird der Leib und das Blut Christi Sacrament, das heißt heiliges Zeichen genannt, nicht seiner selbst, sondern einer gewissen Ähnlichkeit mit den Genießenden wegen. Auch das muß der Glaube noch festhalten, daß, wie wenig jemand von diesem Sacramente auch zu empfangen scheine, er dennoch den ganzen, ungeteilten Leib Christi empfange, was durch das Beispiel von dem Weizenkorne erläutert wird, das ja auch nicht in so viele Teile zerfällt, als Körner entstehen, vielmehr in jedem von ihnen ganz emporwächst. Wer mit den andern das Gebot des Jejuniums nicht einhalten will,[1]) der soll zu Hause von irdischem Brode sich nähren, damit er nicht den Leib Christi zu seiner Verdammung empfange."

Florus Magister, Diakon der Kirche zu Lyon,[2]) figuriert zwar vielfach als Gegner Radberts und der Kirchenlehre[3]); mit welchem Rechte, das sollen die folgenden Sätze zeigen. In seinem „opusculum de actione missarum"[4]) sagt er: „Jener (Christus) spricht täglich in seinen Priestern[5]); sein Wort ist es, das die himmlischen Sacramente heiligt; jene (die Priester) walten ihres Dienstes, er ist wirksam mit der Majestät seiner göttlichen Macht. Er ist der wahre Melchisedech, der diese heiligen Opfergaben, welche jener damals im Mysterium vorbildete, durch die Darbringung seines Leibes und Blutes erfüllt hat; er macht durch

[1]) „Qui impatiens est nec vult jejunare cum ceteris, domi terreno pane vescatur, ne corpus Christi reprehensibiliter percipiatis ad damnationem vestram."

[2]) Hist. lit. t. V. p. 213; Busse p. 272 § 603: „Die längste Zeit seines Lebens blieb Florus Diakon; kurz vor seinem Tode ward er Priester und starb 859—860."

[3]) z. B. Albertin (p. 938); Larrogue (p. 620—621); Cramer, (p. 256); Schröckh (23. p. 485); Kahnis (p. 231); Ebrard (p. 436); Guericke (II. p. 102); Gieseler (II. a 98 ff.); Kurtz (p. 286); Kraus (II. 296. 297); Huber (Joh. Scot. p. 100). Dagegen treten Rückert (l. c. p. 494); Thomasius (II. p. 24) für den kirchlichen Standpunkt des Lyoner Magisters ein.

[4]) Max. biblioth. Patr. Lugd. t. XV.

[5]) l. c. p. 75 H.

die Kraft des Geiſtes, des Tröſters, und durch die himmliſche Segnung, daß ſie ſein Leib und ſein Blut werden.“ — „Damit die Herzen der Gläubigen himmliſch würden,[1]) und, wie ſie das Bild des Irdiſchen getragen, ſo nun das Bild desjenigen trügen, der vom Himmel iſt, ... mußten ſie nicht mit dem Blute unvernünftiger Tiere, ſondern durch das vernünftige Opfer des Blutes Chriſti gereinigt werden, der, (wie derſelbe Apoſtel bezeugt), ſich ſelbſt unbefleckt Gott durch den heiligen Geiſt geopfert hat. Denn dies wird uns im Sacramente des Leibes und Blutes des Sohnes Gottes täglich erneuert. Dieſer Leib und dieſes Blut wird nicht in Ähren und Reiſern bereitet,[2]) ſondern durch wirkſame Conſecration wird er uns geheimnisvoll zugegen, nicht geboren, indem des Brodes und Weines Creatur durch die unausſprechliche Heiligung des heiligen Geiſtes in das Sacrament ſeines Fleiſches und Blutes verwandelt wird . . . . . Es weihte alſo der Herr ſeine Diener ein und bereitete ihnen als Speiſe ſich ſelbſt. Wer möchte es wagen, ſeinen Herrn zu eſſen? Und doch ſagt er: Wer mich ißt, der lebet durch mich (Joh. 6, 58).“

Gleich Florus ſtehen auch Chriſtian Druthmar, der gelehrte Exeget,[3]) und Walafrid Strabo, Abt von Reichenau,[4]) im Verdachte der Heterodoxie. Erſterer ſagt nämlich in ſeiner Erklärung des Matthäusevangeliums[5]): „Jeſus nahm Brod“, das das Herz des Menſchen erquickt, und legte darein das Sacrament ſeiner Liebe. Aber noch vielmehr erquickt jenes geiſtige Brod vollkommen jeden Menſchen und jede Creatur, weil wir in ihm uns bewegen und ſind. Er ſegnete es, weil er zuerſt durch ſeine Menſchwerdung das Menſchengeſchlecht ſegnete

[1]) l. c. p. 75 E. F.

[2]) „Hoc corpus et hic sanguis non in spicis et sarmentis colligitur, sed certa consecratione mysticus fit nobis, non nascitur, cum panis et vini creatura in sacramentum carnis et sanguinis ejus ineffabili Spiritus sanctificatione transfertur. Initiavit ergo Dominus servos et praeparavit eis cibum seipsum. Quis audeat manducare Dominum suum? Et tamen ait: Qui manducat me, vivit propter me“; cfr. p. 76 C; 76 E; 79 B; 83 C etc.

[3]) Hist. lit. t. V p. 84 s; Buſſe (p. 278 § 616); Druthmar war Kloſtergenoſſe Rabberts; vgl. Neander IV. 265.

[4]) Hist. lit. t. V p. 59 s; Buſſe, p. 261 § 583.

[5]) Bibl. m. Lugd. t. XV. p. 165 F—H.

und dann zeigte, daß dem (Menſchen), den er aus Maria annahm, die Segnung und Macht göttlicher Unſterblichkeit wahrhaft innewohne. „Er brach“ — ſich ſelbſt, das Brod,[1] weil er ſich ſelbſt freiwillig zum Leiden anerbot, wo er zu unſrer Sättigung das Zelt ſeiner Seele brach. „Und gab es ſeinen Jüngern, indem er ſprach: Nehmet hin und eſſet.“ Er gab ſeinen Jüngern das Sacrament ſeines Leibes zur Vergebung der Sünden und zur Erhaltung der Liebe, auf daß ſie, ſeiner eingedenk, nicht vergäßen, ſtets das in der Figur zu thun, was er für ſie zu thun im Begriffe ſtand.[2] „Dieſes iſt mein Leib“ — das heißt im Sacramente (wahrhaft zugegen).[3] Da unter allen Speiſen Brod und Wein zur Stärkung und Erquickung unſrer Schwäche dienen, ſo gefiel es ihm mit Recht, in dieſen beiden den Dienſt ſeines

[1]) „Fregit — se ipsum panem“. Rückert ſucht zwar (l. c. p. 45) das Gewicht dieſer Worte abzuſchwächen, aber ſeine Deutung iſt zu erkünſtelt, um wahrſcheinlich zu ſein.

[2]) „Dedit discipulis suis sacramentum corporis sui in remissionem peccatorum et conservationem charitatis, ut memores illius facti, semper hoc in figura facerent, quod pro eis acturus erat non obliviscerentur“. Dazu Rückert (p. 46): „Alſo Wiederholung ſeiner That für ſie in figura, d. h. nicht wirklich, ſondern ſo, daß, was ſie thun, ein Abbild davon ſei, das Brod brechend als erinnerndes Symbol der Brechung ſeines Leibes“. Allein dieſe ausſchließende Gegenſätzlichkeit von figura und veritas, die Rückert annimmt, beruht auf einer Verkennung der Kirchenlehre, welche von jeher die Begriffe von figura und veritas zugleich auf das Abendmahl angewandt hat; vgl. Paschasius, cap. IV.

[3]) „Hoc est corpus meum, id est in sacramento“. Natal Alexander hat nach einer alten Handſchrift: „in sacramento vere subsistens“; vgl. Bach (I. 296 n. 36 a). Aber auch ohne dieſen Zuſatz würde Druthmar's Gloſſe: „id est in sacramento“ die kirchliche Lehre nicht gefährden; ſprechen ja doch auch Paſchaſius, Hinkmar, Remig, Lanfranc von Sacramenten des Leibes und Blutes Chriſti, ohne der realen Präſenz nahe treten zu wollen. Gegenüber der vielfach herrſchenden Anſicht, als wäre die Euchariſtie in jeder Hinſicht Chriſti Leib, will Druthmar auf Unterſcheidung zwiſchen dem Inhalt und der Erſcheinungsform dringen. Sollte unſere Stelle im Sinne einer ſymboliſchen Anſchauung verſtanden werden wollen, ſo müßte erſt der Nachweis geliefert werden, daß sacramentum im 9. Jahrhundert immer und überall die Bedeutung „sacrum signum“ gehabt habe, was nie gelingen wird; „sacramentum vel mysterium vocatur“, ſagt Paſchaſius cap. VIII 1571; cap. III. 1561: „mysterium vel sacramentum“; vgl. noch Alger: „quia igitur sancti sacramentum pro sacramento et re sacramenti indifferenter usurpant, ne errorem generent, discernamus“ bibl. m. Lugd. XXI. p. 255 lib. I. cap. V.

Sacramentes festzusetzen. Denn der Wein erfreut und mehrt das Blut. Und deshalb wird nicht unpassend das Blut Christi durch ihn dargestellt,[1]) denn alles, was uns von ihm kommt, erfreut mit wahrer Freude und mehrt jedes Gut von uns. Wie endlich jemand, wenn er verreist, seinen Liebhabern irgend ein Liebespfand hinterläßt, mit der Bestimmung, sich jeden Tag damit zu beschäftigen, daß sie sein nicht vergäßen, so sollte es nach Gottes Willen auch von uns geschehen, indem er geistigerweise Brod in seinen Leib, Wein in sein Blut verwandelte,[2]) damit wir durch diese beiden Gegenstände uns erinnerten, was er für uns hinsichtlich seines Leibes und Blutes gethan habe und einer so großen Liebeserweisung gegenüber uns nicht undankbar zeigten."

Wohl hat sich hier Druthmar in Unabhängigkeit von Radbert ausgesprochen; aber in seiner ganzen Darstellung findet sich kein Wort, das mit der Kirchenlehre unvereinbar wäre, da ja auch nach der letzteren die heilige Messe eine figürliche Repräsentation des Kreuzopfers, die Brods- und Weinsgestalten Figuren des Leibes und Blutes Christi bilden, freilich Figuren, welche die Wahrheit, die Realität des unsichtbar gebotenen Inhalts nicht ausschließen, sondern enthalten.[3])

Ähnlich sagt Walafrid Strabo[4]): „Beim letzten Abendmahle gab der Herr nach der Feier des alten Pascha's seinen Jüngern die Sacramente seines Leibes und Blutes in der Substanz des Brodes und Weines." Dazu bemerkt Rückert[5]): „Was also der Gläubige empfängt, das ist die Substanz

[1]) „Et id circo non in convenienter sanguis Christi per hoc figuratur". Druthmar will hier augenscheinlich nur den Congruenzgrund andeuten, warum Christi Blut gerade unter der Gestalt des Weines, und nicht z. B. des Wassers zugegen ist; gegenüber Rückert l. c. p. 47, vgl. oben n. 3.

[2]) Statt: Transferens spiritualiter corpus in panem, vinum in sanguinem" ist wohl zu lesen: „transferens spiritualiter panem in corpus, vinum in sanguinem", wie Natal Alexander nach einer alten Handschrift hat; vgl. Bach, (Dogm.-Gesch. I. 206 n. 36 a). Kraus, (K.-G. II. 297); Kurtz, (K.-G. I. 286) scheinen auf erstere Lesart ihre Vermutung zu gründen, Druthmar habe eine Art Impanation gelehrt. Vgl. Werner, Alkuin p. 151.

[3]) Vgl. Bach, I. 206. 207.

[4]) „De exordiis et incrementis rerum eccles.", lib. unus, cap. XVI, bibl. m. Lugd. t. XV. p. 188 C.

[5]) l. c. p. 49. Kraus und Kurtz (l. c.) stützen wohl auf diese Stelle ihre Behauptung, Walafrid habe der Consubstantiationslehre gehuldigt.

von Brod und Wein; damit ist doch klar ausgesprochen, Christi wirklicher Leib werde nicht gegeben, das Wesen des Brodes nicht verändert, Christus nicht geopfert." Keineswegs ist das „klar ausgesprochen". Denn der Sprachgebrauch des Wortes „substantia" war im 9. Jahrhundert noch schwankend, Ratramnus hat es, wie wir oben sahen, bald in der Bedeutung „species", bald für „res", und wieder für „natura rei". Walafrid kann also in citierter Stelle das Wort „Substanz" eben so gut im erstern als letztern Sinne genommen haben. Welches seine wahre Meinung sei, gibt der Abt von Reichenau im Folgenden zu erkennen[1]): „Weise ist daher von den Vätern die Anordnung getroffen worden, daß beim Opfer der Wein nicht ohne Beimischung von Wasser dargebracht werde, um so anzudeuten, daß die Völker, die nach Johannes das Wasser sind, von Christus, dessen Blut im Kelche ist, nicht gesondert werden dürfen." — Ferner[2]): „Da also der Sohn Gottes selbst sagt: Mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und mein Blut wahrhaft ein Trank, so ist dies so zu verstehen, daß dieselben Mysterien unsrer Erlösung wahrhaft der Leib und das Blut des Herrn seien, Unterpfänder unsrer einstigen vollkommnen Vereinigung mit ihm . . . Denn wer den Leib und das Blut des Herrn würdig ißt und trinkt, der gibt zu erkennen, daß er in Gott ist und Gott in ihm.[3])

Unbedeutend ist Adrevald's[4]) schon erwähnte Schrift „über den Leib und das Blut des Herrn wider die Thorheiten des Johannes Scotus"[5]). Sie unterscheidet einen zweifachen Leib Christi, den eucharistischen und historischen,[6]) betont die Realität

---

[1]) l. c. D.: „Unde consulte a prioribus statutum est, ne vinum in sacrificio sine aquae admixtione offeratur, ut videlicet per hoc indicetur, populos, qui secundum Joannem aqua sunt, a Christo, cujus sanguis in calice est, dividi non debere."

[2]) Cap. XVII. p. 188 G.

[3]) Vgl. cap. XXII. p. 193 E: „Agnus Dei in confractione corporis Domini a clero et popula decantari Sergius LXXXVI Romanorum antistes constituit, ut dum praeparatur ad dispensandum corpus Dominicum, rogent accepturi, quatenus ille, qui pro eis oblatus est innocens, faciat eos salubriter pignora salutis aeternae percipere."

[4]) Vgl. Busse, p. 277 § 614.

[5]) Bei Dachery, Spicil. XII. p. 30 s.

[6]) p. 31.

des Leibes und Blutes des Herrn im Abendmahle[1]) und bekämpft eine materialistische, grobsinnliche Auffassungsweise, deren Vertreter als Ebioniten gebrandmarkt werden.[2]) Die ganze Abhandlung ist ein Conglomerat von Väterstellen.

Ungleich wichtiger ist das Zeugnis, welches Remigius von Auxerre[3]), Nachfolger Hinkmar's auf dem erzbischöflichen Stuhle zu Reims, von der Abendmahlslehre des 9. Jahrhunderts ablegt. In seiner „expositio de celebratione missae“[4]) sagt er gelegentlich der Consecrationsworte[5]): „Durch Christi Kraft und Worte ist jenes Brod und jener Kelch von Anfang an consecriert worden, wird jetzt consecriert und wird stets consecriert werden. Er ist es, der durch die Priester seine Worte spricht und durch himmlische Segnung seinen heiligen Leib und sein Blut bewirkt .... Der Kelch, den der katholische Priester heiligt, ist kein anderer als derjenige, welchen der Herr den Aposteln reichte. Denn wie die Gottheit des Wortes Gottes eine ist, welche die ganze Welt erfüllt, so sind auch, mag gleich an vielen Orten und unzähligen Tagen jener Leib consecriert werden, doch nicht viele Leiber Christi noch viele Kelche, sondern es ist nur ein Leib und ein Blut Christi, derselbe, den er annahm im Schoße der Jungfrau und den Aposteln reichte. Denn die Gottheit erfüllt jenes (die Abendmahlsstoffe), verbindet[6]) es auch und macht, daß es, so wie sie selbst nur eine ist, auch eins werde mit dem Leibe Christi, und in der Vereinigung nur ein Leib Christi vorhanden sei. Daher ist zu beachten,[7]) daß, ob nun jemand mehr oder weniger

[1]) p. 34. 35.

[2]) p. 32. 33.

[3]) Vgl. Busse, p. 299 § 669.

[4]) Bibl. m. Lugd. t. XVI. p. 952—961.

[5]) p. 957 D.

[6]) Dieses Ausdruckes wegen beschuldigten Albertin (p. 946), Larroque (p. 682) u. a. unsern Autor, er habe eine Art Impanationslehre vorgetragen.

[7]) „Unde animadvertendum est, quia sive plus sive minus quis inde percipiat, omnes aequaliter corpus Christi integerrime sumunt, et generaliter et specialiter omnes et unus quisque“. Dieser Gedanke, daß man auch im kleinsten Teile den Leib Christi empfange, ist bei Paschasius höchstens angedeutet, jedenfalls nicht so klar ausgesprochen, (cf. Pasch. cap. XVII. p. 1600). Mit Recht erblickt also Rückert (l. c. p. 533) in diesem Satze des Remigius einen Fortschritt in der Entwicklung der Abendmahlslehre.

davon empfängt, doch alle auf gleiche Weise den Leib Christi ganz vollständig empfangen, im allgemeinen und besondern, alle und jeder einzeln“ . . . . Das Abendmahl ist „ein Geheimnis des Glaubens, weil wir glauben müssen, daß in ihm unser Heil beruht. Fürsorgend für uns hat uns der Herr dies Sacrament des Heils verliehen, damit wir, da wir täglich sündigen, er aber nicht mehr sterben kann,[1]) durch dieses Sacrament seines Leibes Vergebung der Sünden erhalten. Denn er wird täglich in Wahrheit gegessen und getrunken und bleibt doch unversehrt,[2]) lebendig, unbefleckt.“ Auch Remigius sieht sich veranlaßt, auf die Bedeutung der Eucharistie als eines Mysteriums einzugehen. Die Eucharistie ist deshalb ein „Mysterium, weil in ihr etwas Anders gesehen, etwas Anderes erkannt wird.[3]) Was das Auge sieht, hat leibliches Aussehen; was der Geist schaut, hat geistige Frucht . . . Wie kann aber das Abendmahl, wenn es in Wahrheit der Leib Christi ist, dann noch ein Mysterium genannt werden?[4]) Deshalb jedenfalls, weil nach der Consecration etwas Anderes vorhanden ist, als man sieht. Gesehen wird Brod und Wein, aber in Wahrheit ist es Christi Leib und Blut. Rechnung tragend unsrer Schwäche, die wir es nicht im Brauche haben, rohes Fleisch zu essen und Blut zu trinken, macht der allmächtige Gott, daß jene beiden Opfergaben ihrer vorigen Gestalt nach übrig bleiben und doch in Wahrheit Christi Leib und Blut zugegen sei, wie er selbst sagt: Mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und mein Blut wahrhaft ein Trank . . . Das Opfer jenes Brodes und Kelches ist das

[1]) p. 957 F. G. Rückert (l. c. p. 905) findet auch in diesem Satze „einen großen Fortschritt“. Worin derselbe bestehen soll, ist nicht ersichtlich, da Remigius sich hier unverkennbar an Radbert (cap. IX. p. 1578) anlehnt, dessen Ausführung offenbar ganz der nämliche Gedankengang zu Grunde liegt.

[2]) „Quotidie comeditur et bibitur in veritate, et tamen integer vivusque et immaculatus manet.“

[3]) p. 957 F.

[4]) „Sed cum mysterium sit quod aliud significat, si in veritate corpus Christi est, quare appellatur mysterium? Propterea utique, quia post consecrationem aliud est, aliud videtur. Videtur siquidem panis et vinum, sed in veritate corpus Christi est et sanguis. Consulens ergo omnipotens Deus infirmitati nostrae, qui usum non habemus, comedere carnem crudam et sanguinem bibere, facit, ut pristina remaneant forma illa duo munera et sit in veritate corpus Christi et sanguis, sicut ipse ait etc.“

Gedächtnis des Todes Christi, welches nicht so fast in Worten, als Mysterien gefeiert und durch welches unser Geist an jenen seinen kostbaren Tod eindringlicher erinnert wird".[1] Zu den Worten des Canon's: „Supplices te rogamus, omnipotens Deus, jube haec perferi per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum in conspectu divinae majestatis tuae" commentiert Remigius[2]: „Diese so tiefsinnigen Worte, wer vermöchte sie zu ergründen? wer würdig davon zu sprechen? Man muß sie mehr verehren als erforschen." Dann führt er Aussprüche des hl. Gregorius des Großen und Augustinus darüber an, was unter diesem „sublime altare" zu verstehen sei und bemerkt: „Diese Stellen habe ich deshalb aus den heiligen Vätern hergesetzt, damit nicht jemand fleischlich meine, es sei im Himmel ein körperlicher Altar,[3] es ist vielmehr unter diesem „sublime altare Dei" die vernünftige und auserwählte Engels- und Menschencreatur zu verstehen."[4]

[1]) Illius ergo panis et calicis oblatio mortis Christi est commemoratio, quae non tam verbis quam mysteriis peragitur, per quae mentibus nostris mors illa pretiosa arctius commendatur" — p. 957 G.

[2]) p. 958. C D.

[3]) Ein weiterer Beleg für die damals vielfach herrschende crassinnliche Anschauungsweise. Ähnlich berichtet Rather von Verona, „Geistliche seiner Nachbardiöcese Vicenza glaubten, Gott habe einen Körper, da es in der hl. Schrift heiße: „Die Augen des Herrn ruhen auf dem Gerechten" u. s. w.; ferner meinten sie, der Erzengel Michael celebriere jeden Montag Gott die Messe"; vgl. Dachery, (Spic. II. serm. I de quadrag. p. 294. 298); Vogel (Rather von Verona p. 292); noch zu Berengar's Zeit scheinen solche anthropomorphistische Anschauungen im Schwang gewesen zu sein, (de s. coen. p. 116); Neander (IV. 245).

[4]) Ganz ähnlich wie hier in seiner expositio spricht sich Remigius in seiner, auch dem Haimo zugeschriebenen explanat. I Cor. Cap. XI aus. Schön ist der Vergleich, den er hier anführt: „Egit more cujuscunque hominis qui appropinquans morti aliquod munus pretiosum dimittit alicui amicorum suorum in memoriam suam, inquiens: Accipe hoc munus, amice charissime, et tene illud cum omni diligentia penes te in memoriam mei, ut quotiescunque illud videris, recorderis mei. Qui amicus admittens illud munus amici sui charissimi, si eum toto animo dilexit, non potest (non) dolere et tristari de morte amici quotiescunque munus sibi conspicit dimissum, similiter et nos, quotiescunque accedimus ad consecrandum vel percipiendum Sacramentum muneris aeterni, cum omni timore debemus accedere, recolentes quanto nos amore dilexit qui pro nobis se ipsum obtulit." S. Remigii Ep. Rem. explanat. epist. b. P. A., ed. J. B. Villapandus, Mogunt. DCXIV, p. 166.

Nicht so ganz ohne Interesse, wie Rückert es darstellt,[1]) ist der auf unsern Gegenstand sich beziehende vierte Teil der vom Jesuiten P. Chifflet 1656 herausgegebenen, fälschlich dem Alkuin beigelegten Confessio Fidei.[2]) Es kann nicht in unserer Aufgabe liegen, über den zwischen Mabillon, Dalläus, Basnage u. a. bezüglich der mutmaßlichen Abfassungszeit[3]) des Bekenntnisses entstandenen Streit uns des Näheren zu verbreiten; da es aber in seiner Abendmahlsauffassung sich ganz an Paschasius, Florus, Hinkmar, Remigius anlehnt,[4]) so dürfte es am natürlichsten hier einzureihen sein.[5]) Neue Gedanken produciert es nicht, aber eben daß es so ganz ohne Bedenken aus den Schriften der genannten Männer schöpft und ihre Aussprüche zu den seinen macht, ist bemerkenswert. Der Bekenner beteuert wiederholt seine Unwürdigkeit und Unfähigkeit, ein so erhabenes Geheimnis zu besprechen, „das man mehr verehren und anstaunen, als erforschen soll".[6]) Sagt doch der hl. Gregor, der geeignete Dollmetsch eines so großen Geheimnisses: „Wer unter den Gläubigen könnte Zweifel hegen, daß gerade zur Stunde des Opfers auf des Priesters Wort die Himmel sich öffnen, daß bei jenem Mysterium Jesu Christi die Chöre der Engel zugegen seien, das Höchste mit dem Niedrigsten verknüpft, die Erde mit den Himmelsbewohnern vereint, Sichtbares und Unsichtbares zu Einem verbunden werden?" Mag es gleich von einem Menschen dargebracht werden, so ist dies Sacrament doch eine göttliche Sache. Ferne sei es, hier etwas anders als göttlich und geistig zu verstehen. Obwohl ich also mit den Augen des Leibes den Priester sehe, wie er Brod und Wein opfert, so schaue ich doch mit dem Auge des Glaubens jenen obersten Priester Jesus Christus, wie er sich selbst opfert, er, dessen Fleisch und Blut uns speist und tränkt. Er selbst ist

[1]) l. c. p. 516.

[2]) B. Flacci Alcuini Confessio Fidei, Alcuini opp. ed. Frobenii, t. II. Volum. II. p. 385—417; P. IV. p. 412—417.

[3]) Vgl. darüber: Rückert (l. c. p. 509 ff.); Werner (l. c. p. 145 ff.).

[4]) Den Nachweis siehe bei Rückert l. c. p. 510 ff.

[5]) Um so mehr, als „Mabillon aus diplomatischen Gründen die Schrift dem Karolingischen Zeitalter zuzuweisen sich gedrungen fand", Werner, (Gerbert v. Aurillac p. 147).

[6]) p. 412. I.

der Hoheprieſter,[1]) er ſelbſt das Opfer, und deshalb nimmt dieſe heilſame Opfergabe niemals und nirgends an Wert oder Güte oder Beſchaffenheit ab oder zu, ob nun ein gerechter oder verbrecheriſcher Prieſter zum Altare tritt. Durch Chriſti Kraft und Wort findet ja die Conſecration ſtatt und wird ſie immer ſtattfinden. Er iſt es, der täglich in ſeinen Prieſtern ſpricht. Die Prieſter walten ihres Amtes,[2]) Chriſtus aber wirkt mit der Majeſtät ſeiner göttlichen Macht. Nur Gott allein, nicht den Engeln und Heiligen, darf dieſes Myſterium dargebracht werden, durch welches wir alle eins werden in Chriſtus. Dieſer Leib und dieſes Blut wird nicht in Ähren und Reiſern bereitet,[3]) ſondern durch wirkſame Conſecration wird es uns geheimnisvoll zugegen, nicht geboren ꝛc. Alles, was bei dieſem Opfer geſchieht, iſt Myſterium; was das Auge ſieht, iſt etwas ganz Anderes, als was der Geiſt erfaßt. Das Abendmahl erquickt uns,[4]) aber es nimmt nicht ab; alle eſſen davon und doch ißt jeder das Ganze. Es wird in Teile zerlegt und iſt ganz in den Teilen. Gegeſſen von allem Volke iſt Chriſtus gleichwohl unverletzt und unverſehrt. Kein Gläubiger darf die Wahrheit eines ſo großen Myſteriums bezweifeln,[5]) welche durch ſo viele Zeugniſſe erwieſen iſt und einigen durch göttliche Offenbarung gezeigt wurde." Kennt doch der Confeſſor auch die verkehrte Lehre verworfenſter Leute,[6]) die mit taubem Ohre und unbeſchnittenem Herzen ſich nicht an die Worte kehren: „Wer mich ißt, der lebt durch mich", wodurch der Herr uns ſein Fleiſch und kein andres geben wollte. Wäre dem nicht ſo, ſo wäre es nichts ſo Wunderbares, Unausſprechliches und Unbegreifliches. Wer glaubt, daß Gott allmächtig iſt, der glaubt jedenfalls auch,

---

[1]) ibid II.: „Ipse est certe sacerdos, ipse sacrificium et ideo haec salutaris victima nunquam et nusquam minuitur vel augetur, deterioratur vel mutatur, sive justus, sive criminosus sacerdos ad altare accedat."

[2]) Siehe oben Florus.

[3]) III. p. 413; ſiehe oben Florus.

[4]) ibid: „Reficit non deficit, omnes manducant ex eo, sed unusquisque totum manducat. Dividitur per partes, sed totus in partibus. Manducatus ab omni populo sanus et integer manet."

[5]) ibid. IV.

[6]) ibid. V.: „Adverte jam tandem, o pravissimarum gentium perversa doctrina et noli surda aure et incircumciso corde praeterire quod dicitur" etc. Worin dieſe verkehrte Lehre beſteht, ſagt der Bekenner nicht.

daß er aus einem Dinge machen kann, was er will. Wenn es sich so verhielte (wie jene Gegner glaubten), so hätte es mit dem Sinne erfaßt und mit Worten ausgesprochen werden können. Da sich aber die Wahrheit dieses großen Mysteriums ganz anders verhält, als du, von häretischem Geiste betrogen, vermeinst, so heißt es mit Recht ein Geheimnis des Glaubens. Derjenige, welcher seinen wahren Leib, den er auferweckte aus dem Grabe, bei verschlossenen Thüren ohne irgend eine Beschädigung oder Verletzung desselben zu den Jüngern einführen konnte, der kann uns doch wohl auch sein Fleisch zu essen geben, ohne eine Verletzung oder Beschädigung zu erleiden.[1]) Ist es ja doch derselbe, der bei verschlossenem Schoße der Jungfrau in die Welt eintrat, der mit seinem wahren Leibe auf dem Meere wandelte.[2]) Was zweifelst du also, da er doch selbst sagt: „Wer mich ißt, der lebt durch mich". Stehe ab davon, dies mit dem Verstand ergrübeln zu wollen! Höre auf zu fragen! Besser ist der Glaube als das Wissen. Zweifle nicht und mißtraue nicht, wenn du die Kreatur des Brodes und Weines aus den einfachen Früchten der Erde genommen siehst. Blicke vielmehr hin auf die Allmacht Gottes und Jesu Christi, der mit einem einzigen Winke ohne die geringste Weile sie in seinen Leib und sein Blut verwandelt. Das Opfer dieses Brodes und Kelches ist das Gedächtnis und die Verkündigung des Todes Christi; es reinigt uns von den Sünden, ohne welches dies Leben nicht hingebracht werden kann."[3]) Mit innigen Beteuerungen seines Glaubens und heißen Gebeten schließt der Bekenner.[4])

Die Stercoranisten. Rückblick.

Ehe wir die Abendmahlslehre des 9. Jahrhunderts verlassen, müssen wir unsre Aufmerksamkeit noch auf eine Discussion sehr delikater Natur richten. Es handelte sich nämlich darum, ob die Eucharistie, wie sie nach Art anderer Speisen in den Mund

[1]) p. 414 V.

[2]) VI. ibid. Diese Vergleichung der eucharistischen Leiblichkeit mit den angeführten biblischen Thatsachen ist neu; kein anderer Schriftsteller des 9. Jahrhunderts beruft sich auf sie.

[3]) VII.; vgl. Paschasius, cap. IX.

[4]) p. 415 ff.

gelange, so auch in allem den Gesetzen der Digestion und Secretion unterliege, oder was sonst nach dem Genusse mit ihr geschehe.[1] Paschasius gedenkt mit Unwillen einer solchen Frivolität, wie sie in apokryphen Büchern ausgesprochen werde.[2] Amalarius war von einem gewissen Guntrad darüber zur Rede gestellt worden, warum er nicht größere Vorsicht anwende und gleich nach der heiligen Communion ausspucke, da er so doch leicht vom Leibe des Herrn etwas mit ausspucken könnte. Amalar antwortet in einem noch erhaltenen Schreiben,[3] „er thue das nicht aus Verachtung, sondern deshalb, weil er sich des Spuckens nicht länger enthalten könne. Die Hauptsache sei, daß er den Leib des Herrn in guter Absicht empfange; des weitern aber brauche er sich nicht zu kümmern, ob derselbe unsichtbar in den Himmel aufgenommen, oder in unserm Leibe aufbewahrt, oder in die Luft ausgehaucht, oder aus dem Körper mit dem Blute oder durch die Poren ausgeführt werde, nach dem Ausspruche des Herrn: „Alles, was zum Munde eingeht, kommt in den Magen und nimmt seinen natürlichen Ausgang" (Matth. 15, 17). Davor allein müsse er sich in acht nehmen, daß er die Eucharistie nicht mit dem Herzen eines Judas empfange und sie nicht verachte, sondern von gemeiner Speise unterscheide." Weniger reserviert verhielt sich Hrabanus Maurus, als er von Bischof Heribald von Auxerre befragt worden war, „ob die Eucharistie, nachdem sie genossen sei und gleich andern Speisen ihren natürlichen Gang nehme, wieder in

---

[1]) Vgl. Matth. Pfaff, (Dissert. de Stercoranistis medii aevi tam. lat. quam graec., Tübing. 1750) und dazu: Alzog, (K.-G. I. 665 n. 2, X. Aufl.); Wetzer und Welte, (K.-L., I. Aufl. X. Bd. p. 364); Rückert, l. c. p. 562 ff.]; ferner: act. SS. S. IV. P. II. § V. p. 30 n. 67 s.; Du Pin, (nouv. bibliothec. t. VII. p. 73 s.)

Was den Namen „stercoranista" betrifft, womit man die wirklichen oder vermeintlichen Vertreter der Lehre, auch die Eucharistie unterliege dem Seceß, brandmarkte, so findet er sich erst im 11. Jahrhundert und wurde zuerst vom Cardinal Humbert gebraucht, der in seiner (?) „responsio" seinen Gegner Nicetas Pectoratus mit „perfide stercoranista" anredet (bibl. m. Lugd. XVIII 412). Daß aber dieser Vorwurf unbegründet war, zeigt Mabillon, (l. c.) Alger ließ sich von Humbert irreleiten, die Griechen des Stercoranismus zu bezichtigen (lib. II. cap. I).

[2]) Cap. XX. 1605.

[3]) Migne (t. 105 p. 1336.

ihre frühere Natur, die sie vor der Consecration gehabt hatte, zurückkehre?" Hraban schreibt,[1]) „das sei eine überflüssige Frage, da ja der Herr selbst sie schon entschieden habe, indem er sprach: „Alles was zum Munde eingeht, kommt in den Magen und nimmt seinen natürlichen Gang". Das Sacrament des Altares bestehe aus Sichtbarem und Unsichtbarem; dem ersteren, nicht letztern Bestandteile nach werde es wie gewöhnliche Speise genossen und unterliege auch in allem den Gesetzen gewöhnlicher Speisen".

Obwohl nun Hraban deutlich genug nur die sacramentalen Gestalten[2]) dem Processe der Digestion und Secretion unterworfen sein läßt, so wurde ihm dieser sein Bescheid an Heribald doch sehr übel vermerkt, besonders von Gerbert von Aurillac[3]) und Wilhelm von Malmesbury, welch letzterer seinen Freund Robert vor Hraban um dieser seiner Ansicht willen ausdrücklich warnen zu müssen glaubt.[4])

Mit der Untersuchung der Frage, was nach dem Genusse des Leibes des Herrn aus ihm werde, beschäftigt sich auch die „responsio cujusdam de corpore et sanguine Domini". „Wie an Christus", schreibt der Anonymus,[5]) „Alles wahr ist, wie er wahrer Gott und wahrer Mensch, wahres Wort und wahres Fleisch ist, so darf auch im Mysterium seines Leibes und Blutes,

[1]) Bei Mabillon, act. SS. S. IV. P. II. p. 597.

[2]) Daß der eucharistische Leib Christi selbst dem Seceß unterliege, diese blasphemische Behauptung ist ernstlich wohl noch von niemand aufgestellt worden. Vgl. Boileau, (Migne t. 121 p. 111).

[3]) Pez, (thes. n. anecd. T. I. P. II. p. 133): „Heribaldus (o), . . qui turbiter proposuit et Rabanus (o) Moguntunus (o), qui turpius assumpsit turpissime vero conclusit".

[4]) Determin. Fr. Joannis Praedicat., (de modo existendi corp. Christi p. 82): „Interea te admonitum volo, ut unum ex his, qui de talibus disputaverunt, fugiendum scias, Rabanum nomino, qui . . . dicit, sacramenta altaris proficere ad saginam corporis ac per hoc corruptioni esse obnoxia."

[5]) Bei Dachery, (Spicil. t. XII. p. 39 s.) Gerbert von Aurillac benützte diese Abhandlung öfter in seiner Schrift „de sang. et corp. D." und nennt den Verfasser „quidam sapiens". Infolge dessen halten Bach, (Dogm.-Gesch. 1. 190) und Werner, (Gerbert von Aurillac p. 166) mißverständlich den Verfasser unserer responsio für identisch mit demjenigen der dicta cujusdam sapientis. Gerbert citiert fünfmal den „quidam sapiens", und darauf folgt viermal eine Stelle aus unsrer responsio, einmal eine solche aus Remigius. Allerdings werden von ihm die „dicta cujusdam sapientis" benützt; Gerbert's Schema Christus inconsumptibilis invescibilis etc. erinnert sehr stark an den

das kraft göttlicher Segnung und des Wortes Gottes in das, was es nicht war, consecriert wird, nichts Falsches, nichts Frivoles, nichts Unwahres angenommen werden. Die Consecration erfolgt durch die Macht desjenigen, der einst Wasser in Wein verwandelte und auf dem Meere einherschritt; sie erfolgt unsichtbar, geistiger Weise, kann also nur vom Glauben erkannt werden. Da also die Eucharistie Sacrament der geistigen Nahrung ist und nur vom Geiste empfangen wird, so bezieht sich ihr Inhalt auf den innern Menschen, der keine Verdauung kennt. Von der äußern Speise und vom äußern Menschen gilt jenes Wort des Herrn: „Alles, was in den Mund eingeht" ꝛc.; denn wo es heißt: „alles", da wird nichts ausgenommen. Und doch muß man nach 1. Cor. 11, 29 die eucharistische Speise von den anderen unterscheiden. Es ist also hier ein Zweifaches vorhanden; dem geistigen Inhalte nach ist das Sacrament über alle andern Speisen erhaben; der äußern Erscheinung nach wird es wie diese genossen, gelangt in den Mund und vom Munde in den Magen; was aber hier damit geschieht, ob es durch geistige Kraft verzehrt wird oder unversehrt erhalten bleibt, das steht bei Gott. Gewiß ist, daß ein solches Mysterium dem Seceß nicht unterliegt; ferne sei es auch, zu sagen, der Leib Christi könne faulen oder vom Feuer verzehrt werden. Wenn derartiges mit dem Brode vorgeht, so erleidet eben das Brod das, was seine Natur mit sich bringt: Das Mysterium selbst aber, der unsichtbare, geheimnisvolle Inhalt, kann nicht davon berührt werden."[1])

Dies der wesentliche Inhalt unsrer „responsio". Fragen, wie der Verfasser sie lösen will, waren nur möglich in einer Zeit, welche zwar an der wahren Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl mit inniger Glaubensstärke festhielt, aber über das richtige Verhältnis des eucharistischen Leibes zu den Species sich keine, oder doch keine genügende, allseits befriedigende Auskunft

---

Schlußsatz der dicta cujusdam sap.: debet lucere . . . quod simul una est naturaliter caro dans data accipiens etc.; eine andere Stelle, die er den dicta cuj. sap. entlehnt, schreibt er aber dem hl. Augustin zu (V. p. 138), ähnlich eine Stelle Radbert's (III. 136).

Im zwölften Jahrhundert noch entlehnte Alger von Lüttich unsrer Abhandlung einen Satz wider den Sterkoranismus, vgl. Alger de sacram. Corp. et sang. D, lib. II cap. I., bibl. m. Lugd. 275 H.

zu geben wußte; und wir glauben nicht irre zu gehen, wenn wir hierin den letzten Grund der vom 9.—12. Jahrhundert gepflogenen Abendmahlscontroverse erblicken.[1]) Daß es sich nicht darum handelte, ob eine reale Präsenz, ob eine Wesenswandlung stattfinde oder nicht, lehrt uns ein flüchtiger Rückblick auf den ersten Abendmahlstreit. Wohl gab es solche, welche im Brode und Weine nur Figur, Bild, Zeichen, Schatten des Leibes Christi anerkennen wollten[2]); aber ihr Zahl war doch gering,[3]) und ihr Wortführer Johannes Scotus war zu dieser seiner Sonderlehre nicht so fast durch theologische Bedenken, als vielmehr durch die Consequenz seines philosophischen Systems gedrängt worden. Dagegen gewahren wir die erdrückende Mehrzahl der Zeitgenossen einig im Bekenntnisse der Kirchenlehre der Hauptsache nach; nur in mehr nebensächlichen Fragen, über welche vielfach große Verworrenheit herrschte, wurde Streit geführt, nämlich 1) ob und in wie weit der eucharistische Leib mit dem historischen identisch sei; 2) ob das, was in der Eucharistie der Sinnenfälligkeit unterliege, der Leib Christi sei oder die durch Gottes Allmacht trotz erfolgter substantieller Wandlung restierenden Species, und ob nicht etwa durch letztere Annahme der Realität des Sacramentes präjudiciert werde; 3) ob die Eucharistie dem Verdauungsprocesse der gemeinen Speisen unterworfen sei.[4]) Das waren Thesen, über welche sich auch innerhalb des Rahmens kirchlicher Orthodoxie discutieren ließ. Ja, sie galten nicht einmal für so wichtig und einschneidend, daß sie eine allgemeine Bewegung hervorgerufen hätten. Hervorragende, durch ihre Gelehrsamkeit ausgezeichnete Männer, wie ein Prudentius, Bischof von Troyes[5]), und Abt

---

[1]) Noch Alger sagt: „Ex ipsis elementorum visibilibus speciebus erratur a multis", lib. I. cap. VII., bibl. m. Lugd. XXI. 258 B.

[2]) Wie sich aus Paschasius Replik an Frudegard, aus Haimo und dem Confessor ergibt.

[3]) Vgl. Paschasius l. c.

[4]) Vgl. Berlage, Dogm. VII. B. 286. 287.

[5]) Ein Ausspruch von ihm über das Abendmahl, der zeigt, daß er mit der Kirchenlehre übereinstimmte, findet sich in seiner Lobrede auf die Jungfrau Maura: „Dominici corporis sacramentum cum raro devotionis butyro tractabam, quando vestem contulit memoratam, sine lactucis agrestibus agnum edebam, sine pane lacrymarum ad panem, accedebam angelorum"; bei Camusat, promptuarium ant., p. 42. 43.

Servatus Lupus[1]) verhalten sich passiv, keine Synode, kein Papst sieht sich veranlaßt, eine Untersuchung anzustellen, eine Entscheidung zu treffen. Zwar erklärt man diese auffallende Erscheinung protestantischerseits damit, daß „Rom im neunten Jahrhundert in Betreff der Beurteilung der Lehre des Paschasius Radbertus habe schweigen können, aber nur deshalb, weil es nicht gefragt worden war“[2]); oder man sagt, das kirchliche Bewußtsein sei sich damals noch nicht vollständig klar gewesen, es hätten also die kirchliche und die symbolische Abendmahlsvorstellung ruhig und unangefochten neben einander bestehen können. Allein diese Annahme ist nicht stichhaltig. Erinnern wir uns, mit welchem Unwillen Radbert, Haimo und der unbekannte Confessor gegen die Vertreter einer symbolischen Richtung sich erklärten. Erinnern wir uns, mit welcher Heftigkeit zur selben Zeit die Gottschalk'schen Händel geführt wurden, wie die ganze damalige literarische Welt sich für oder wider erhob, wie Synode auf Synode tagte. Und doch kann die Prädestinationsfrage an praktisch kirchlicher Bedeutung sich auch nicht entfernt mit der Abendmahlslehre messen, deren Lösung im einen oder andern Sinne von geradezu unabsehbarer Tragweite ist. Handelte es sich um das Wesentliche in diesem Gegenstande, da *konnten* die Päpste, die Bischöfe sich nicht teilnamslos verhalten. Wenn sie nun thatsächlich doch schwiegen, was liegt näher, als der Schluß, daß sie zum Eingreifen keine Ursache hatten? Daß überhaupt die Kirchenlehre nicht bedroht erschien?[4])

[1]) Alzog, (K.-G. I. 664) behauptet zwar, „Servatus Lupus habe an Ratramnus Schrift manches bedenklich gefunden“; einen Beleg hiefür habe ich aber nicht finden können. Aufschluß könnte man von des Abtes Buch „de tribus quaestionibus“ erwarten, nämlich, „de libero arbitrio, de praedestinatione bonorum et malorum ac de sanguinis Domini taxatione“; aber die dritte Frage bezieht sich nicht auf die Eucharistie, sondern darauf, daß das Blut Christi nicht bloß für die Erwählten, sondern für alle Menschen vergossen sei, sowie auch die Sonne für alle, auch für die Blinden, scheine; cf. Baluzius, (B. Serv. Lupi opp. p. 98—100, p. 207 s). Auch in den Briefen, welche Servatus an Radbert zu einer Zeit richtete, da letzterer schon *Abt* war, seine Schrift über die Eucharistie also auch schon bekannt zu werden begann, wird unser Thema nicht berührt; Servatus hatte also in ihr nichts Auffälliges bemerkt.

[2]) Reuter, Gesch. d. rel. Aufkl., I. 119.

[3]) z. B. Larrogue p. 646 ff.

[4]) Vgl. Alzog, K.-G., I. 667.

Die Abendmahlslehre im 10. Jahrhundert.

Auf das rege geistige Leben, wie es sich im 9. Jahrhundert als Nachwirkung des karolingischen Zeitalters besonders in Frankreich entfaltet hatte, folgte wenigstens für die erste Hälfte des 10. Jahrhunderts eine Periode wissenschaftlicher und moralischer Verwilderung, hervorgerufen durch die verheerenden Einfälle der furchtbaren Normannen- und Hunnenhorden einerseits, sowie andererseits durch die immer mehr und mehr um sich reißende Simonie, welche Bistümer und Abteien mit weltlich gesinnten, oft ganz unwürdigen und allem geistigen Streben abholden Männern besetzte.[1]) Doch fehlte es auch nicht an Männern, welche alle Kräfte einsetzten, einen Umschwung zum Bessern anzubahnen, die verfallene Kirchenzucht wiederherzustellen und sittlichen Ernst und Liebe zum Studium in den Gemütern anzufachen, so z. B. Otto I. und sein Bruder Bruno von Cöln, Ulrich von Augsburg, Wolfgang von Regensburg, Odo und die Congregation zu Clugny, Atto von Vercelli, Rather. Kaum aber hatte das wissenschaftliche Leben einigermassen wieder aufzuleben begonnen, als auch schon die Abendmahlslehre nach längerer Unterbrechung auf's neue zum Gegenstande der Discussion wurde. Dies erfahren wir aus einer Abhandlung „de sanguine et corpore Domini", die zuerst von P. Cellot 1655 herausgegeben[2]) und von ihm, sowie von Mabillon[3]), und neuestens von Albr. Vogel[4]) als Werk des Abtes Heriger von Laubes bezeichnet wurde, während Pez[5]), Hock[6]), Werner[7]) in Über-

---

[1]) Vgl. Höfler, (die deutschen Päpste, I Abt.); Vogel, (Rather v. Verona); Werner, (Gerbert v. Aurillac); Hock, (Gerbert).

[2]) Im append. seiner „historia Gotteschalci" p. 541—548.

[3]) act. SS. S. IV. P. II. n. 47 p. XXII., gestützt auf das Zeugnis Sigebert's von Gemblours, der von Heriger berichtet: „Herigerus Abbas Lobiensis litterali scientia clarus, congessit etiam contra Ratbertum multa catholicorum Patrum scripta de corpore et sanguine Domini" — bei Fabricius p. 109 cap. 137.

[4]) Rather von Verona p. 238.

[5]) Thes. n. anecd. T. I. p. LXVIII. LXIX berichtet er, ein Cod. Gottwicensis enthalte unsern Traktat unter dem Namen Gerberts.

[6]) Gerbert oder Papst Sylvester II. p. 167—168.

[7]) Gerbert v. Aurillac p. 164.

einſtimmung mit den meiſten neueren Gelehrten den um das Aufblühen der Wiſſenſchaften im 10. Jahrhundert ſo hochverdienten, berühmten Gerbert von Aurillac als Autor nennen.[1]) Die Schrift beginnt mit Berufung auf die Worte eines „gewiſſen Weiſen", deſſen Meinung gebilligt wird.[2]) „Der Integrität des Glaubens unbeſchadet ſehen wir uns veranlaßt, über einen Gegenſtand uns auszuſprechen, der es wert iſt, daß man ihn nicht mit Stillſchweigen übergeht, nämlich über das Myſterium des Leibes und Blutes des Herrn, indem einige ſagen, das, was man vom Altare empfängt, ſei dasſelbe, das geboren wurde aus der Jungfrau, andre aber dieſes leugnen und behaupten, es ſei etwas Andres; während einige auf Eingebung des Teufels hin blasphemiſch ſagen, es ſei dem Seceß unterworfen. Denjenigen, welche die letztere, bisher unerhörte Behauptung aufſtellen, nämlich Heribald, Biſchof von Auxerre, der die ſchändliche Frage aufwarf, und Hraban von Mainz, der ſich noch ſchändlicher darauf einließ und ſie aufs ſchändlichſte löſte, werden wir geeigneten Orts entgegnen. Wegen derjenigen aber, welche behaupten, es ſei derſelbe Leib, der aus der Jungfrau geboren iſt, oder es ſei ein anderer, ſollen die verſchiedenen Ausſprüche vorgelegt werden. Paſchaſius ſchrieb nämlich, ob auf Bitten oder Provocation hin, iſt ungewiß, über dieſe Frage ein ſehr nützliches, etwa 100 Kapitel umfaſſendes Buch, worin er, geſtützt auf die Autorität vieler heiligen Väter, insbeſondere aber auf die des hl. Ambroſius, lehrt, das Fleiſch, das man vom Altare empfängt, ſei ganz und gar kein anderes als dasjenige, das geboren iſt aus Maria und am Kreuze gelitten hat und für das Leben der Welt noch heute geopfert wird. Gegen ihn erhoben ſich Hraban im Briefe an den Abt Egilo, und ein gewiſſer Ratramnus in einem Buche an König Karl, indem ſie

---

[1]) Doch hält man andererſeits die Schrift eines Geiſtes, wie Sylveſter II., nicht würdig. Rückert (l. c. p. 560 n. 1) ſagt, meines Erachtens mit vollem Rechte: „Wenn dieſe (Schrift) von Gerbert iſt, ſo weiß ich nur zu fragen, woher ſein Ruhm?" — Mabillon (l. c.) urteilt: „Anonymus iste ingenio plane mediocri et vulgari eruditioni praeditus fuit"; noch ſtrenger Arnauld: „Cet anonyme est un de plus petits esprits et de moins judicieux qui se soient jamais mêlés d'écrire, de sorte qu'il n'y a guère de personne plus capable que lui de se tromper dans l'intelligence du sens des auteurs" perpet. I. p. 758. 759.

behaupten, es sei ein anderes Fleisch, nach dem Zeugnis des Hieronymus, der einen zweifachen, oder des Augustin, der einen dreifachen Leib Christi annimmt. Da man nun sagt, jener Satz des Paschasius finde sich beim hl. Ambrosius wörtlich nicht so, so wollen wir die Aussprüche des letzteren, sowie des hl. Augustin und Hieronymus und der übrigen Väter, wie wir sie finden, unverändert vorlegen, damit man nach reiflicher Erwägung erkenne, daß diese Männer nicht von einander abweichen und daß in der katholischen Kirche alle ein und dasselbe glauben müssen und keine Trennung stattfinden dürfe. Denjenigen aber, die in neuerer Zeit mit solchen Streitfragen sich befassen, rufen wir die Worte des hl. Hilarius zu, daß man nämlich an göttliche Dinge keinen irdischen Maßstab legen dürfe."[1])

Nun citiert der Verfasser Stellen des hl. Ambrosius, Augustin, Basilius, Gregor, aus denen hervorgeht, daß der eucharistische Leib mit dem historischen identisch ist, und sagt dann: „Diese Stellen habe ich deshalb angeführt, um damit in etwas die „simplicitas" des Paschasius zu entschuldigen, weshalb er am meisten von Hraban und Ratramnus angegriffen wird, weil er nämlich gesagt hatte, dasselbe Fleisch, das geboren sei aus der Jungfrau, empfange man auch vom Altare."[2]) Sodann verzeichnet Gerbert die der gegenteiligen Ansicht günstigen Aussprüche eines Hieronymus, Augustin, Fulgentius, Eusebius, Cyrillus und hebt den scheinbaren Widerspruch mit der Erklärung, es sei beim Satze des Ambrosius, daß nämlich eucharistischer und historischer Leib identisch seien, zu ergänzen: naturaliter, beim Satze des Hieronymus und Augustin, es sei ein zwei-, resp. dreifacher Leib Christi zu unterscheiden, hinzuzudenken: specialiter. Dies ergiebt sich deutlich aus den Aussprüchen eines hl. Cyrill und Hilarius.[3]) Es sind drei Leiber Christi und doch ist es nur ein Leib. Das hat schon David angedeutet, „der getragen wurde von seinen Händen". Das war von David nicht möglich. Aber der wahre David „wurde getragen von seinen Händen", als er beim Abendmahle mit seinen unversehrten Leibe,

[1]) I. p. 133—135.
[2]) II. 135. 136.
[3]) III—VII. p. 136—142.

der geboren war aus der Jungfrau und ſterben und auferſtehen und zur Rechten des Vaters ſitzen ſollte, ſeinen Jüngern, d. h. ſeinem (myſtiſchen) Leibe, der wir oder die Kirche ſind, mit ſeinen Händen den (euchariſtiſchen) Leib, den wir auch jetzt noch vom Altare empfangen und der ſeinem wahren Leibe connatural und gleichförmig iſt, zum Communicieren reichte. Die Euchariſtie iſt das Medium, wodurch die Menſchheit an der Natur der Gottheit participiert. Chriſtus iſt ſeiner Gottheit nach gleicher Natur mit dem Vater. Bei der Menſchwerdung nahm er nun aus der Jungfrau Fleiſch an und wurde dadurch derſelben Natur wie wir. Indem er uns nun in der Euchariſtie eben dieſes ſein Fleiſch zum Genuſſe gibt, uns mit ſich vereinigt, werden auch wir ſeiner Natur teilhaftig, werden ihm connatural, nehmen Teil an ſeiner Gottheit, wie er an unſrer Menſchheit. Das veranſchaulicht das Schema: „Christus, inconsumptibilis, invescibilis Eucharistiam sumendam, vescendam dat ab ipso. Ecclesia, Corpus (Nominativ!) ejus, sumens, vescens, accipit ab ipso datam“[1]; auch ein Beiſpiel aus der Dialektik wird zur Erläuterung angeführt und das Verhältnis des euchariſtiſchen Leibes zum natürlichen und myſtiſchen mit dem verglichen, welches zwiſchen dem Mittelgliede einer arithmetiſchen Proportion zu den beiden andern beſteht.[2])

Es gibt aber auch ſolche, welche alſo argumentieren: Alles, was vom (euchariſtiſchen) Leibe Chriſti geſagt wird, das gelte entweder in Wahrheit, und dann ſei keine Figur anzunehmen, oder es ſei figürlich zu nehmen, und dann ſei keine Wahrheit, ſondern nur Schatten vorhanden.[3]) Aber Paſchaſius Radbertus, wie er

---

[1]) VIII. 142. 143. Bezüglich des Caſus Nominat. ſagt er: „Quod nisi ita construatur, putabit aliquis esse accusativum casum; nos autem dicimus nominativum „Ecclesia“, quod est corpus ejus.“

[2]) VII. 141. Bezüglich der Dialektik ſagt er: „Non enim ars illa, quae dividit genera in species et species in genera resolvit, ab humanis machinationibus est facta, sed in natura rerum ab auctore omnium artium, quae verae artes sunt, et a sapientibus inventa, et ad utilitatem solertis rerum indaginis est usitata.“

[3]) „Qui dogmatizant: quidquid de corpore Domini dicitur, vel in veritate, vel in figura ac per hoc in umbra dici“ — I. 135; cfr. IV. 137: „Argumentantur: aut omnino figuratum et nihil veritatis in hoc mysterio constare, aut si veritas sit, jam figuram non esse.“

im ſelben Buche vieles Andere ſo nützlich behandelt, daß man es gar nicht genug ſchätzen kann, begegnet auch dieſem Sophisma treffend, indem er ſagt, „daß eine Figur nicht immer ein Schatten ſei und dies Myſterium mit Recht Figur und Wahrheit zugleich genannt werden könne. Demnach wollen auch wir einfältig bekennen, daß eine Figur vorhanden iſt, indem äußerlich Brod und Wein geſehen wird, Wahrheit aber, indem Leib und Blut Chriſti in Wahrheit innerlich geglaubt werden. Paſchaſius hat nur darin gefehlt, daß er den betreffenden Satz des heiligen Ambroſius[1]) nicht Wort für Wort, ſondern nur dem Sinne nach angeführt hat[2]); eines einzigen Wortes wegen ſolle man überhaupt ein ſo nützliches Buch nicht verwerfen.[3]) Daß Chriſtus aber ſo oft leiden müſſe, als Meſſen gefeiert werden, dieſe Lehre habe ich in Radbert's Schrift nicht gefunden."[4])

„Was nun diejenigen betrifft,[5]) welche glauben, Chriſtus habe einen allgemein verbindlichen Satz ausſprechen wollen, indem er ſagte: „Alles, was zum Munde eingeht, gelangt in den Magen" ꝛc., ſo iſt zu bemerken: Der Herr ſprach hier nicht von geiſtiger, ſondern leiblicher Speiſe, wollte überhaupt keinen ſtrikte bindenden Satz aufſtellen; denn daß nicht alles, was zum Munde eingeht, dem Seceß unterliegt, ergiebt ſich ſchon daraus, daß nicht blos Kranke, ſondern auch Geſunde manchmal das Genoſſene wieder erbrechen. Die Wirkung der Euchariſtie erſtreckt ſich nicht bloß auf die Seele, ſondern auch auf den Leib; Chriſti Fleiſch verſchmilzt mit des Menſchen Fleiſch, ſo daß auch in unſerem Fleiſche die Subſtanz Chriſti erfunden wird, wie auch er ſelbſt unſer Fleiſch in ſeine Gottheit aufgenommen hat[6]); infolge hievon wird unſer Fleiſch der Unverweslichkeit und künftigen Auferſtehung

---

[1]) Hinſichtlich dieſes Kirchenlehrers heißt es: „B. Ambrosii, cujus prae caeteris libri indigent expositore (quia nullus Latinus ita Graecos secutus videtur esse). IV. 138.

[2]) VIII. 143.

[3]) „Tantae utilitatis, quae in eodem libro est, propter unum verbum non depereat fructus", IV. 138. Dieſes „eine Wort" iſt das „non alia plane caro".

[4]) VIII. 143; ſ. o.

[5]) IX. 144—146.

[6]) „Carni quidem caro spiritaliter conviscerata transformatur, ut et Christi substantia in nostra carne inveniatur."

teilhaftig."[1]) Gerbert ſchließt, wie er begonnen, mit einem Citat aus der „responsio" und mit einem nochmaligen Proteſte gegen eine ſtercoraniſtiſche Auffaſſung. Seine Schrift iſt für uns deshalb intereſſant, weil ſie uns über den Stand der Abendmahlscontroverſe im 10. Jahrhundert informiert; eine Förderung der Lehre enthält ſie nicht, bewegt ſich vielmehr ganz auf radbertiſchem Boden.

Dasſelbe gilt von dem 70 Kapitel umfaſſenden, in dialektiſch-asceticſchem Tone abgefaßten Buche „über den Leib und das Blut Chriſti", welches der Abt Gezo von Tortona in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts den Mönchen ſeines Kloſters widmete.[2]) Gezo iſt mit Radbert's Traktat über das Abendmahl ſo rückhaltslos einverſtanden, daß er ſelben faſt vollſtändig ſeinem Werke einverleibt und nachzuahmen ſich beſtrebt[3]); faſt überall begegnen uns paſchaſiſche Gedanken, doch fehlt es auch nicht an Anklängen an Hinkmar[4]) und Remigius von Auxerre[5]), ſowie an Gerbert von Aurillac[6]); das Übrige iſt den Schriften der heiligen Väter entnommen, wie denn überhaupt Gezo's Werk an Eigenem überaus arm iſt. Der Verfaſſer beginnt mit der ewigen Geburt des Sohnes aus dem Vater, geht dann auf deſſen zeitliche Geburt aus Maria über und kommt ſodann auf die Euchariſtie zu ſprechen,[7]) welche nach ihm die innigſte Vereinigung des Gott-

---

[1]) „Cujus potenti virtute panis iste communis quem cotidie sumimus, cum sit candidus, mutatur intra nos in colorem sanguineum vel alium humorem fluidum, ipsius potentia caro et sanguis ejus sumpta non in noxios et superfluos humores, sed in carne vere resuscitanda debe(a)t reservari conformata."

[2]) L. A. Muratori, raccolta delle opere minori, t. XXI. p. 167—211.

[3]) cf. prolog. p. 169: „Imitatus in hoc opusculo Paschasium Ratbertum qui de hac eadem re libellum luculento sermone composuit".

[4]) cf. cap. XL. p. 194: „Sicut illa vox, quae dicit: Crescite et multiplicamini et complete terram, simul quidem dicta est, sed omnium tempore sentit effectum; ita et vox illa semel quidem dicta est, sed per omnes mensas ecclesiae praestat sacrificio firmitatem", und Hinkmar oben.

[5]) Cap. LXX. p. 211: „Divinitas Verbi quae una est et omnia replet et tota ubique est, ipsa facit, ut non sint plura sacrificia sed unum" etc.; vgl. Remigius oben.

[6]) ibid: „Accepit itaque Christus carnem nostram non fantasticam, sed naturalem, ergo et nostra caro naturalis . . . Sed et illa naturalis quae uniret utrasque et faceret connaturales, connaturalis et ipsa".

[7]) Cap. I—VIII, p. 176—184.

menſchen mit dem Menſchen bewirkt[1]) — ein Gedanke, der ſich durch die ganze Abhandlung hindurchzieht. Die Realität des Leibes Chriſti im Abendmahl ſteht Gezo über allen Zweifel feſt.[2]) „Iſt es ja doch auch jetzt kein Anderer, der conſecriert, als derſelbe Chriſtus, der beim Abendmahle zugegen war. Denn nicht der Menſch iſt es, der die Opfergaben in Chriſti Leib und Blut verwandelt, ſondern jener, der für uns iſt gekreuziget worden, Chriſtus. Durch den Mund des Prieſters werden die Worte ausgeſprochen, durch Gottes Kraft und Gnade erfolgt die Conſecration. „Dies iſt mein Leib", ſpricht er. Wie jenes Wort: „Wachſet und vermehret euch", zwar nur einmal geſprochen wurde, aber doch durch alle Zeiten fortwirkt, ſo ſind auch die Einſetzungsworte nur einmal geſprochen worden, verleihen aber auf allen Altären der Kirche bis auf den heutigen Tag und bis auf die Wiederkunft des Herrn dem Opfer ſeine Giltigkeit.[3]) Die durch die Euchariſtie vermittelte Gnade iſt ſo groß, daß ſie alle menſchlichen Begriffe überſteigt. Denn durch ſie wird die Welt mit Gott verſöhnt, durch ſie werden die Menſchen Götter, und während ſie ihrer Natur nach irdiſch ſind, werden ſie ihrem Wandel nach himmliſch. Aber ſo viel an ihnen liegt, ſchmälern einige dieſe Gnade, indem ſie nicht glauben, daß es der wahre Leib des Herrn ſei, was empfangen, noch das wahre Blut Chriſti, was getrunken wird, ſondern eine Figur. Und doch hat der Herr ſelbſt geſagt: „Mein Fleiſch iſt wahrhaft eine Speiſe und mein Blut wahrhaft ein Trank", und hat beim Abendmahle nicht geſprochen: „Dies iſt eine Figur meines Leibes", ſondern: „Dies iſt mein Leib."[4]) Dasſelbe hat der Herr auch ſchon durch Wunder geoffenbart. Als einſt ein neugetaufter Jude zum erſtenmale dem heiligen Opfer anwohnte, da rief er, von Furcht und Schauder ergriffen, aus: Ich ſehe, wie der Leib eines vollſtändig ausgewachſenen Mannes auf den Altar gelegt und in Stücke geriſſen ward, ich ſchaue, wie eure Hände von ſeinem Blute trieſen, und ihr

[1]) Cap. VIII, 184: „Haec accepta atque hausta id efficiunt, ut nos in Christo et Christus in nobis sit. Est ergo in nobis ipse per carnem et sumus in eo, dum secum hoc, quod nos sumus, in Deo est"; cf. LXX. 211.

[2]) ibid.: „De Veritate carnis et sanguinis non relictus est ambigendi locus".

[3]) XL. p. 194.

[4]) XLI. p. 195.

ſelbſt, bemerkt ihr denn nicht, wie die Knöchel eurer Finger von ſeinem Blute gerötet ſind und ihre Farbe gewechſelt haben?“[1]) Außerdem wiederholt Gezo die Erzählungen, welche uns ſchon aus Paſchaſius bekannt ſind[2]); er führt Beiſpiele an dafür, daß die Darbringung des heiligen Opfers Lebendigen und Toten nütze, letzteren aber nur dann, wenn ſie ſich deſſen im Leben würdig gemacht haben.[3]) Je größer aber die Erhabenheit dieſes Myſteriums iſt, um ſo mehr muß man ſich beſtreben, ihm mit höchſter Andacht beizuwohnen,[4]) um ſo größer iſt der Frevel, es unwürdig zu empfangen, wovor Gezo eindringlich warnt.[5])

Auch Rather, Biſchof von Verona[6]), ſieht ſich veranlaßt, über unſer Thema ſich auszulaſſen. Er „glaubte daran, daß er in den conſecrierten Elementen den Leib und das Blut Chriſti wirklich äße und tränke. Er glaubte und bekannte, daß der Herr in demſelben Fleiſche, das er für uns angenommen hat, in welchem er für uns gelitten hat, gekreuzigt wurde u. ſ. w., beim Genuſſe des Abendmahls in uns eintritt. Er ſprach es aus, Gott ſelbſt werde empfangen, wie einſt bei ſeiner Menſchwerdung verborgen im Fleiſche, ſo nun verborgen im Brode, welches wahrhaft in Fleiſch verwandelt iſt“.[7]) Da Rather Grund hat zur Vermutung, einer ſeiner Bekannten, mit Namen Patricus, verſtehe die Formel, unter welcher die heilige Communion dargereicht zu werden pflegte, „corpus Domini nostri Jesu Christi propitietur tibi in vitam aeternam“, im figürlichen Sinne, ſo ſucht er ihn eines Beſſern zu belehren. „Glaube, Bruder“, ſchreibt er

---

[1]) „Video corpus perfectae aetatis viri super hoc altarium fuisse depositum et per partes diruptum, manus vestras ipsius inspicio cruore madescere et non advertitis digitorum vestrorum nodos sanguine infectos rubrum mutasse colorem“, XLII. p. 197.

[2]) XLIII u. XLIV p. 198. 199; die Erzählung vom Prieſter Plecgils fehlt.

[3]) XLIX—LIII p. 202. 203.

[4]) LIV p. 204.

[5]) XL 194; LXX p. 211 u. ö.

[6]) Vgl. „Ratherius von Verona und das zehnte Jahrhundert“ von Albrecht Vogel.

[7]) Vogel (p. 232. 233); cfr. p. 257. 258 der Veroneſer Ausgabe der Werke Rathers.

ihm,[1]) „daß, wie auf der Hochzeit zu Cana auf Gottes Befehl wahrer und nicht bloß figürlicher Wein aus Waſſer wurde, ſo auch dieſer Wein durch Gottes Segnung wahres und nicht bloß figürliches Blut wird und das Brod Fleiſch. Wohl bleiben Geſchmack und Farbe und ſuchen Dich vom Gegenteile zu überzeugen. Allein, glaubſt Du der Autorität der heiligen Schrift, welche ſagt, daß der Menſch aus Lehm gebildet ſei? Wie nun bei der Erſchaffung des Menſchen das Ausſehen (figura), nicht aber die Subſtanz des Lehmes ſich verändert hat, da ja der Menſch nichts als Staub und Aſche iſt, ſo bleibt umgekehrt beim heiligen Opfer Farbe und Geſchmack von Brod und Wein, während man in Wirklichkeit Fleiſch und Blut empfängt. Fragt man aber, „welches Körpers Fleiſch es ſei und woher und von welchem entnommen, und ob es herabgebracht und das Brod vielleicht unſichtbarer Weiſe entfernt oder das Brod ſelbſt in Fleiſch verwandelt ſei", ſo verweiſt Rather auf die Einſetzungsworte und fährt fort: „Da haſt Du nun, welches Körpers Fleiſch es iſt und haſt es deſto ſicherer, als Du von der Stimme der Wahrheit ſelbſt, welche die Einſetzungsworte ſprach, belehrt biſt. Um das Uebrige, ich bitte Dich, kümmere Dich nicht, da Du ja hörſt, daß es ein Geheimnis iſt und zwar ein Geheimnis des Glaubens; iſt es nun ein Geheimnis, ſo kann es nicht begriffen, iſt es ein Geheimnis des Glaubens, ſo muß es geglaubt und nicht unterſucht werden".[2]) In ſeinem Buche „de contemptu Canonum"[3]) warnt Rather vor dem unwürdigen Empfange der heiligen Communion. „O wie ißt das verehrungswürdige Fleiſch des Herrn nicht, noch trinkt ſein Blut derjenige, in welchem der Teufel durch dieſe drei Laſter: den Stolz, die Heuchelei und Wolluſt, wohnt, obwohl man ihn mit den Gläubigen communicieren ſieht! Da es nun dem würdigen Empfänger wahres Fleiſch und Blut iſt, wenngleich man Brod und Wein, das es geweſen war, ſieht: ſo geſtehe ich, es nicht ausdenken, nicht ausſprechen zu können, was es für den Un-

[1]) Bei Dachery, (Spicil. XII. p 38). Wohl auf Grund dieſes Briefes hin ſchrieb Sigebert irrtümlich: „Ratherius . . . scripsit librum de corpore et sanguine Domini", cap. 127 p. 107 bei Fabricius.

[2]) Nach Vogel iſt unſer Brief in den erſten Tagen des Jahres 958 verfaßt (l. c. p. 242 ff.); doch ſcheint die von Vogel gebotene Entſtehungsgeſchichte desſelben ſehr gekünſtelt.

[3]) Bei Dachery (Spicil. t. II. p. 181).

würdigen ist, der nicht in Gott bleibt." Aus Chrysostomus und Augustin aber kommt Rather zum Schlusse,[1] „daß dies Opfer dasselbe ist für den Guten wie für den Schlechten, für den Würdigen wie für den Unwürdigen, daß sie aber beiden nicht dasselbe gewährt, dem Würdigen nämlich Leben, dem Unwürdigen Tod, dem Würdigen Gnade, dem Unwürdigen Zorn".

Atto, Bischof von Vercelli[2], gleich Rather mit unermüdlichem Eifer für Restauration der verfallenen Kirchenzucht thätig, kommt auf die Eucharistie zu sprechen in seiner Erklärung der Paulusbriefe gelegentlich 1. Cor. 11.[3] „Zu beachten ist, daß der Herr seinen Jüngern beides gab, Leib und Blut, weil er beides annahm, Leib und Seele, und beides rettete; denn wie durch das Brod der Leib, so wird durch das Blut die Seele bezeichnet.[4] Auch ist zu bemerken, daß er dies Sacrament zuletzt reichte; denn als er dies gethan, ging er sofort an den Ort, wo

[1] ibid.; aus dieser Stelle erhellt zugleich, daß Rather ganz entschieden geglaubt habe, auch der Unwürdige empfange wahrhaft Christi Leib; Vogel (p. 233) bezweifelt dies, wie schon Larrogue (p. 674).

[2] Vgl. über ihn: Carol. Burontius del Signore, bei Migne, (patrol. Lat. t. 134 p. 10 s.

[3] Migne, l. c. p. 379.

[4] „Nam sicut per panem corpus, ita per sanguinem anima signatur"; p. 380 sagt er sogar: „Sciendum, quia utrumque discipulis tradidit, id est panem et vinum, quoniam utrumque suscepit et salvavit, id est animam et corpus. Per panem corpus, per vinum anima designatur." Daß aber dies nicht etwa im symbolischen Sinne zu verstehen ist, ergibt sich daraus, daß er gleich darauf schreibt: „Quid est enim mortem Domini annuntiare, nisi ad memoriam revocare, quod fit aut cum consecramus, aut cum percipimus corpus ejus?" In einem Briefe an die Priester seiner Diöcese sagt er: „Qua nefanda praesumptione sacrum corporis vel sanguinis Domini Jesu Christi conficere vel dare caeteris audet, qui semetipsum in hujusmodi spurcitiis permanere cognoscit?" (p. 116); in der expos. in ep. ad Hebr.: „Propositio panum (est) corpus Domini, quod in ministerio quotidie accipiendum est", (p. 776); ibid. (p. 755): „Christus (est) sacerdos propter carnem assumptam, propter victimam, quam pro nobis offerebat a nobis acceptam, id est carnem et sanguinem suum: de qua victima ipse in evang. ait: „Nisi manducaveritis carnem Filii hominis" etc., Jo. 6. 54. Sed in ista carne ac sanguine nil cruentum, nil corruptibile mens humana concipiat, sicut dicit apost. 1. Cor. 11. 29, sed vivificatricem substantiam atque salutarem in pane et vino, per quae si digne sumitur, nobis est peccatorum remissio et regni Dei possessio collata"; vgl. p. 782, 809. 828 ꝛc.

er verraten werden ſollte; wie wenn Jemand am Ende ſeines Lebens ſeinem Freunde zur Erinnerung ein Liebesgeſchenk gibt. Wird ein ſolcher beim Anblicke dieſes Geſchenkes nicht ſchmerzlich bewegt und ſelbſt zu Thränen gerührt? So müſſen auch wir bei der Feier und dem Empfange dieſes Myſteriums ſchmerzlich bewegt und zu Thränen gerührt werden. Und deshalb ſpricht der Prieſter bei Ueberreichung dieſes Myſteriums: „Empfange den Leib, er gereiche dir zum ewigen Leben", damit jener beim Worte „Leib" erſchrecke und ihn mit Ehrfurcht und Scham empfange." In ſeinem Capitulare verordnet Atto: „Der Leib des Herrn ſoll nur aus einer unverſehrten Oblate conſecriert werden. Denn auch der Herr hat an ſeinem Leibe keine Verſtümmelung erfahren".[1]) „Niemand erfreche ſich, Kelch, Patene oder andere heilige, dem göttlichen Dienſte gewidmete Gefäße zu anderen Zwecken zu gebrauchen, noch trinke er aus dem heiligen Kelche etwas Anderes, als das Blut Chriſti, das man im Sacramente empfängt."[2]) In einem Sermo zu Beginn der Faſtenzeit ſagt er vom Unenthaltſamen[3]): „Mit welchem Gewiſſen wird er ſich erfrechen, am Oſterfeſte zum Genuſſe des unbefleckten Lammes hinzutreten? wie wird er den Leib des Herrn empfangen können, da er ſeinen eigenen mit guten Sitten auch nur zeitweiſe zu ſchmücken verabſäumte, da er doch hört: Wer unwürdig ißt und trinkt, der ißt und trinkt ſich das Gericht hinein?"

Daß man auch in Deutſchland am Glauben feſthielt, in der Euchariſtie werde wahrhaft der Leib Chriſti empfangen, zeigt Abt Odilo von Cluguy in ſeiner Lebensbeſchreibung der Kaiſerin Adelheid, indem er von letzterer berichtet:[4]) „Nachdem ſie mit

---

[1]) Cap. X. p. 30: Corpus Domini nullo modo consecretur nisi ex integra oblatione."

[2]) Cap. XIII. p. 31: „Nec calice sacro aliud bibat praeter sanguinem Christi, qui in sacramento accipitur." Atto's Capitulare iſt teilweiſe Theodulf v. Orleans entlehnt.

[3]) Serm. VI. p. 841: „Cum qua conscientia ad immaculati Agni esum paschali festivitate impudens accedere praesumet? qualiter communicare Dominico poterit corpori, qui suum neglexerit bonis moribus vel ad tempus ornare, cum audiat: Qui indigne manducat" etc. 1 Cor. 11. 29.

[4]) Nat. Alex. t. XII. dissert. XV. p. 482 s: „Tum sacri olei unctione peruncta sacramentum Dominici corporis humiliter et devotissime adorando percepit, in quem semper credidit et speravit."

dem heiligen Krankenöle gesalbt war, empfing sie demütig und in tiefster Anbetung das Sacrament des Leibes des Herrn, an den sie immer geglaubt, auf den sie immer gehofft hat." Ähnlich lesen wir in Ruotger's Lebensbeschreibung des heiligen Bruno, Erzbischofs von Cöln: Dem Sterben nahe habe Bruno „nach dem Sacramente des Leibes und Blutes des Herrn, dessen Kraft gar wohl erkennend, verlangt. Als es nun herbeigebracht war, da zeigte jener Mann Gottes seine innere Gesinnung dadurch an, daß er sich mit dem ganzen Leibe niederwarf".[1])

Richten wir endlich unsre Aufmerksamkeit noch auf England, so begegnet uns hier um das Jahr 1000 der gelehrte Älfrik, nach einigen Erzbischof von Canterbury, nach anderen solcher von York. In seiner berühmten Osterpredigt spricht er sich ganz im Sinne eines Ratramnus aus, denselben fast wörtlich kopierend. Daraus wollte man den Schluß ziehen, Älfrik sei hinsichtlich der Abendmahlslehre ebenso antikirchlicher Ansicht gewesen, wie man dies von Ratramnus annimmt. Allein Älfrik erzählt zur Bekräftigung seiner Lehre dieselben Wunderberichte von einer in den Bereich sinnlich-leiblicher Wahrnehmbarkeit getretenen Gegenwart des Leibes Christi, wie sie schon Paschasius kennt, woraus denn doch folgt, daß er eine reale Präsenz angenommen haben muß; auch gebraucht er „Ausdrücke der Verwandlungslehre", wie denn überhaupt alles oben von Ratramnus Bemerkte auch von Älfrik gilt.[2])

Unzweifelhaft häretischer Natur war die Lehrauffassung, welche zu Ende des 10. Jahrhundert einige englische Cleriker hegten.[3]) Sie behaupteten nämlich, „Brod und Wein, welche auf den Altar gelegt werden, bleiben nach der Consecration in ihrer vorigen Substanz und seien nur eine Figur des Leibes und Blutes Christi,

---

[1]) Vita S. Brunonis, auct. Ruotgero Clerico Colon., bei Migne t. 134 p. 973: „Quod (corporis et sanguinis Dominici sacramentum) cum fuisset allatum, vir ille Domini, quid animo senserit, toto corpore prostratus ostendit."

[2]) Vgl. darüber: Wetzer und Welte, (K.-L. I. A. 11. B. p. 1211); Bach, (Dogm.-Gesch. I. 215. 216); Dietrich, (Abt Älfrik, in Riedner's Zeitschrift für hist. Theologie, Jahrg. 1855, p. 576 ff.); Lingard, (Altert. d. angelsächs. K. 256—259, 298—304).

[3]) Mabillon, vet. anal. t. I. 206. 207; circ. 950.

nicht Christi wahrer Leib und Blut." Odo, Erzbischof von Canterbury", suchte ihre „enorme Perfidie" [1]) zu vertilgen und bat deshalb einst, während er im Angesichte des ganzen Volkes das heilige Meßopfer darbrachte, Gott unter Thränen, zur Widerlegung des Irrtums der Menschen die substantielle Eigentümlichkeit der göttlichen Geheimnisse zu offenbaren. Als man nun bei der Brechung des lebendigmachenden Brodes angelangt war, da begann sofort unter den Händen des Bischofs, der die Fragmente des Leibes Christi hielt, das Blut tropfenweis herabzusickern. Darauf bekehrten sich die Cleriker von ihrem Irrtume.

Die Abendmahlslehre in der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts.

Auch im Zeitalter und Vaterlande Berengar's erhoben sich einige, wenn auch belanglose, Stimmen gegen die Kirchenlehre. Es traten nämlich in Frankreich zu Beginn des 11. Jahrhunderts Häretiker auf, welche, die alten manichäischen Irrtümer erneuernd, behaupteten, Christus habe nur einen Scheinleib gehabt, sei nicht wahrhaft aus der Jungfrau geboren und am Kreuze gestorben, es könne also auch im Abendmahle nicht der wahre Leib Christi zugegen sein. Im Jahre 1022 wurde zu Orleans eine Synode gehalten, auf der die Rädelsführer Stephan und Lisoi nebst elf Genossen dem Feuertode überwiesen wurden.[2]) Auch Gerard, Bischof von Cambray und Arras, hatte mit solchen Ketzern zu thun und feierte 1025 zu Arras wider sie eine Synode, legte ihnen den kirchlichen Glauben dar und bewog sie endlich, ihre Lehre zu verwerfen und insbesondere zu bekennen, „es sei in der Eucharistie dasselbe Fleisch, das aus der Jungfrau geboren ist, am Kreuze

[1]) „Quorum enormem perfidiam b. Odo destruere cupiens, dum quadam die in conspectu totius populi sacrosanctis missarum solemniis devotus intenderet, expressis lacrymis Dei omnipotentis clementiam in suo ministerio affore postulavit, quae ad depellendos hominum errores substantivam divinorum mysteriorum declararet proprietatem. Cumque ad confractionem vivifici panis ventum fuisset, confestim inter manus Pontificis fragmenta corporis Christi tenentis, sanguis guttatim defluere coepit."

[2]) Bouquet X. p. 536—539; Dachery, (Spicil. II. 670 s); Hefele, (Conc.-Gesch. IV. 674; Neander, (K.-G. IV. 460).

litt, aus dem Grabe erstand, in den Himmel erhoben in der Glorie der Majestät des Vaters tront."[1])

Selbst ein hoher französischer Kirchenfürst kam in den Verdacht der Heterodoxie, nämlich Leutherich, Erzbischof von Sens. Der Mönch Helgald von Fleury berichtet nämlich[2]): „Ein gewisser Bischof habe nicht recht über den Herrn gedacht und „pro quibusdam causis probationem in corpore Domini nostri J. Christi" gesucht. König Robert von Frankreich habe ihn deshalb heftig getadelt und insbesonders beschuldigt, daß er bei Überreichung der heiligen Eucharistie zum Empfänger gesprochen habe: „si dignus es, accipe", da doch niemand (streng genommen) für würdig gelte". Doch gestattet uns diese Nachricht Helgalds keinen sichern Schluß auf Leutherichs Ansicht,[3]) läßt es vielmehr unentschieden, ob der Prälat nicht etwa der Meinung gewesen sei, nur der Würdige empfange den realen Leib Christi,[4]) oder, was noch wahrscheinlicher ist, ob er nicht die Eucharistie als Ordale habe benützen wollen,[5]) was damals vielfach gebräuchlich war.[6])

Überhaupt herrschte in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts, wie in andern Dogmen,[7]) so besonders auch hinsichtlich der Eucharistie große Unwissenheit. Dies bezeugt uns ausdrücklich der bekannte

---

[1]) Bouquet X. 540—542; Hefele (l. c. p. 680); Neander (l. c. 463).

[2]) vit. Roberti reg., Bouquet X p. 100; cfr. Not G. ibid.

[3]) Zwar heißt es in einer vita Joannis XIX bei Buläus hist. univ. Par. I. 355 „Leutherich habe den Samen der berengarischen Häresie ausgestreut" und einige Schriftsteller, z. B. Baronius, (annal. eccl. XI. 23), Albertin, (de euchar. p. 944) folgen ihr. Doch läßt sich aus Helgald ein solcher Verdacht nicht rechtfertigen.

[4]) Vgl. Bouquet X p. XIX.

[5]) Vgl. Mabillon (act. SS. S. VI. P. II. n. 8); Gieseler (II a 235 c.); Schröckh (23 B. p. 502. 503).

[6]) So erzählt z. B. Richer (lib. IV. cap. XXX): „Bei Erhebung eines gewissen Arnulph auf den erzbischöflichen Stuhl von Reims ließ sich König Hugo Capet eine Urkunde unterschreiben, daß Arnulph die gestellten Bedingungen erfüllen wolle. Damit nicht zufrieden, verlangten einige Bischöfe, der Erwählte solle bei der Feier der heil. Messe die Eucharistie vom Priester empfangen und schwören, dieselbe möge ihm zum Verderben gereichen, falls er je eidbrüchig erfunden würde. Einige jedoch, deren Geist reiner war, hielten es für unrecht, glaubenswidrig und den kirchlichen Satzungen entgegen, das Brod der Engel und Menschen Unwürdigen zu reichen, da ja die Gottheit vor Unreinen sich entsetze."

[7]) Vgl. Werner, Gerbert v. Aurillac, p. 144.

Geschichtsschreiber Glaber Rodulphus.[1]) Derselbe will vorzüglich daran erinnern, daß man durchaus nicht glauben dürfe, es könne der Leib und das Blut Christi etwa an sich selbst einen Schaden nehmen oder irgendwie in Gefahr kommen. Sollte das scheinbar doch der Fall sein durch die Nachlässigkeit der Priester, so erwartet solche, wenn sie nicht aufrichtig Buße thun, das Gericht der Verdammung. Aus den Worten des Herrn, Joh. 6, 55: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage", folgt nicht, daß außer dem Menschen auch ein Tier, falls es etwas von der heiligen Eucharistie sollte verzehrt haben, der Auferstehung des Fleisches teilhaftig werden könne; nur der Gläubige empfängt die Eucharistie zum Heile.[2]) Als ein Cleriker, mit schwerer Schuld belastet, es wagte, die Eucharistie, das heißt den Kelch des Blutes Christi zu genießen, da sah man, wie mitten aus seinem Nabel jener Teil des Opfers, welchen er genossen hatte, glänzend weiß wieder zum Vorschein kam.[3]) Ferner versichert Glaber, jemanden zu kennen, der gesehen habe, wie aus dem geweihten Brode wahres Fleisch geworden sei."[4])

Doch fehlte es auch nicht an Männern, welche ihre Zeitgenossen über die Glaubenssätze zu unterrichten und eine geistigere Auffassung derselben anzubahnen sich bemühten. Einer der hervorragendsten unter ihnen ist der edle Fulbert, Bischof von Chartres. In seinem Briefe an Adeodat behandelt er die drei Hauptmysterien des Christentums,[5]) die Trinität, die Taufe und

---

[1]) Bouquet t. X. p. 58: „Constat enim mysterium eucharistiae paucissimis perspicuum, dum sit pene mortalibus universis incognitum, sicuti cetera, quae fide constant et intuitum oculorum non exposcunt."

[2]) l. c. „Cum Dominus dixerit: qui manducat etc., nullo modo putare debemus, ut quodquam animal praeter hominem carnis resurrectionem percipiat, sed nec nisi fidelis etiam eucharistiam percipit ad salutem."

[3]) „Cui protinus per medium umbilici egredi visa est pars candidissima quam sumpserat ejusdem sacrificii."

[4]) „In Cabillonensi quoque pago ob imminentem cladem vidimus qui videret ex pane sacrato veram carnem effectam."

[5]) Vgl. Werner, (Gerbert v. Aurillac p. 166 ff.); Schröckh, (23. B. p. 503 ff.).

das Sacrament des Leibes und Blutes des Herrn,[1]) und spricht sich über letzteres folgendermaſſen aus[2]): „Alles, was Gott unter den Menſchen gethan und gelitten hat, iſt zur Erhaltung und Wiederherſtellung des Menſchengeſchlechtes geſchehen. Da nun Gott weiß, daß der Teufel den Menſchen um die Wiederherſtellung ſeiner urſprünglichen Würde beneide und darauf ſinne, wie er den Menſchen dem Willen ſeines Schöpfers abtrünnig machen und in's alte Verderben ſtürzen könne, ſo hat er uns gegen die täglichen Beleidigungen mit einem Sühnopfer ausgeſtattet. Denn da er im Begriffe ſtand, ſeinen Leib, den er einmal für uns als Löſepreis dahingab, bald nachher unſern Blicken zu entrücken, ſo hinterließ er uns, damit wir gleichwohl des Schutzes ſeiner Gegenwart nicht entbehrten, das heilſame Unterpfand ſeines Leibes und Blutes; nicht eines leeren Geheimniſſes Symbol, ſondern durch Zuſammenfügung des heiligen Geiſtes (compaginante Spiritu Sancto)[3]) ſeinen wahren Leib, welchen jeden Tag die geheime Kraft unter der ſichtbaren Geſtalt der Kreatur unſichtbar hervorbringt. Zuverſichtlich behaupten wir, daß wir durch die Teilnahme am Leibe und Blute des Herrn in ſeinen Leib verwandelt werden und er in uns bleibt, und zwar nicht bloß der Einheit des Willens nach, ſondern in Wahrheit durch die Einheit der Natur. Wenn es Gottes nicht unwürdig war, für uns einen leidensfähigen Leib anzunehmen und ihn der Schande und dem Leiden auszuſetzen, wie ſollte es Gottes, der in den Schoß der Jungfrau kam,

---

[1]) Daß hinſichtlich dieſer drei Grunddogmen vielfach Irrtümer walteten, beſtätigt auch Fulbert an gleicher Stelle: „In his tribus multi nimis carnaliter intuentes, dum plus carnalem sensum quam fidei arcana mysteria contemplantur, in abruptum perniciosi erroris praecipitium devoluti nec rerum veritatem nec sacramentorum virtutem percipiunt; et ideo ab unitate ecclessiae divisi, dum fieri nolunt discipuli veritatis, magistri fiunt erroris“ p. 3 F.

[2]) Bibl. max. Ludg. XVIII. p. 5 B.

[3]) Infolge dieſes Ausdruckes wurde Fulbert gleich Remigius von Auxerre beſchuldigt, daß er keine Weſenswandlung, ſondern nur eine Art Impanation lehre, ein geheimnisvolle Verbindung der Gottheit mit den Elementen; ſo z. B. von Albertin (p. 946), Larrogue (p. 681). Münſcher (p. 241) findet, Fulbert erkläre ſich über die Verwandlung unbeſtimmt und ſchwankend, ebenſo Schröckh, (p. 506), während Basnage, (p. 104), zugeſteht, daß Berengar's Meiſter die Weſenswandlung gelehrt habe.

unwürdig sein, jungfräulichen Creaturen[1]) eingegossen zu werden, welche nach der Heiligung innerlich bereits Christi Leib und Blut werden, obwohl äußerlich die Substanz des Brodes und Weines sich zeigte? Der Gläubige empfängt den Leib des Herrn als Kind oder als Gekreuzigten oder Auferstandenen oder wie er im Himmel in der Herrlichkeit des Vaters ist, je nach der Vorstellung der verlangenden Seele, wie ja auch das Manna in der Wüste zwar nur eine Farbe, aber je nach dem Verlangen des Einzelnen verschiedenen Geschmack hatte. Ein Frevel aber wäre es, bezweifeln zu wollen, daß derjenige, auf dessen Wink alles aus dem Nichts entstand, mit gleicher Kraft in den geistigen Sacramenten die irdische Materie in die Substanz Christi verwandle, da er doch selbst sagt: Dies ist mein Leib.[2]) Glaubst du also, daß Gott alles könne, so mußt du umsomehr auch glauben, daß er die von ihm aus dem Nichts erschaffne Creatur zur Würde einer höhern Natur und in die Substanz seines Leibes verwandeln kann.[3]) Allerdings kann der Mensch das nie vollkommen begreifen, aber dies Mysterium ist eben nicht zu untersuchen, sondern zu fürchten, dem Glauben, nicht der äußern Gestalt nach zu beurteilen, nicht mit dem leiblichen, sondern geistigen Auge zu betrachten."[4]) In seinem Briefe an Einard[5]), worin Fulbert einen eigentümlichen liturgischen Brauch seiner Zeit erörtert,[6]) vervollständigt er seine Abendmahlslehre mit dem Hinweise, daß sowohl das vom Bischof als das vom Priester consecrierte Brod in denselben Leib Christi verwandelt werde; doch sei in gewisser Beziehung (quodammodo) der natürliche Leib vom eucharistischen verschieden, obgleich der nämliche heilige

---

[1]) „Virginibus creatis", vgl. Werner, (Gerbert p. 167); derselbe Ausdruck wird von Fulbert auch ep. ad Einardum auf die unentweihten Abendmahlselemente angewandt.

[2]) „Dubitari etenim nefas est, ad cujus nutum cuncta subito ex nihilo subsisterunt, si pari potentia in spiritualibus sacramentis terrena materies, naturae et generis sui meritum transcendens, in Christi substantiam commutetur, cum ipse dicat: Hoc est corpus meum" p. 5 F.

[3]) „Si creaturas quas de nihilo potuit creare, has ipsas multo magis vale(a)t in excellentioris naturae dignitatem convertere et in sui corporis substantiam transfundere" — p. 5 H.

[4]) p. 5 A.

[5]) p. 5. 6; Bouquet (t. X p. 445. 446).

[6]) Vgl. Werner, (l. c. p. 188).

Geiſt ſowohl den aus der Jungfrau genommenen, als den aus der materiellen und jungfräulichen Kreatur conſecrierten Leib kraft unſichtbarer Wirkung in die Subſtanz eines wahren Fleiſches umgießt, und zwar nicht eines Beliebigen, ſondern wahrhaft in die Subſtanz des Fleiſches Chriſti, von dem er ſpricht: Wenn ihr das Fleiſch des Menſchenſohnes nicht eſſet, werdet ihr das Leben nicht in euch haben.“ [1]) Dieſe Ausführungen dürften zur Genüge darthun, daß Berengar ſeine heterodoxe Abendmahlslehre von Fulbert, ſeinem Lehrer, nicht überkommen habe.

Der bekannte Liturg Berno, Abt von Reichenau, ſagt in ſeiner Abhandlung „de quibusdam rebus ad missae officium pertinentibus“,[2]) auf Anordnung des Papſtes Gregorius ſei es geſchehen, daß in der heiligen Meſſe beim Zuſtandekommen des Leibes und Blutes Chriſti das Gebet des Herrn geſungen werde.[3]) Als nun einige ſich darüber aufhielten, habe der Papſt geantwortet: Es ſchien mir ſehr unpaſſend, das Gebet, welches ein Scholaſtikus verfaßt, über das Opfer zu ſprechen, jenes Gebet aber, welches unſer Erlöſer ſelbſt uns lehrte, über ſeinen Leib und ſein Blut nicht zu ſprechen.[4]) Ähnlich habe Papſt Sergius beſtimmt, daß „in confractione corporis Domini“ von Clerus und Volk das Agnus dei geſungen werde.[5]) Berno behandelt ferner die Frage,

[1]) „Nam panis ab episcopo consecratus et panis a presbytero sanctificatus in unum et idem corpus Christi transfunditur propter secretam unius operantis potentiae virtutem. Sed quodammodo aliud esse dicitur, quod virginali utero sumpta carne crucis injuriam sustinuit . . . aliud quod per mysterium agitur . . . Sed nec in hoc mens fidelium scandalum dubietatis debet incurrere quod Christum semel gustata morte jam non ultra moriturum audit, . . . et hic sanctificatum panem verum Christi corpus audit nominari, dum et illud de Virgine assumptum et istud de materiali et virginali creatura consecratum, unus idemque artifex Spiritus invisibili operatione in substantiam verae carnis transfundit: carnis videlicet non cujuslibet, sed vere Christi, de qua ipse ait; nisi manduc.“, etc. p. 6 GH.

[2]) Bibl. m. Lugd. XVIII. p. 56—64; Vgl. Werner, (Gerbert p. 189 ff.); Berno † 1048; Vgl. Buſſe (§ 777 p. 342).

[3]) „Ad conficiendum corpus et sanguinem Christi orationem Dominicam fecit decantari“ — p. 56 C.

[4]) „Valde inconveniens mihi visum est, ut precem, quam Scholasticus composuerat, super oblationem diceremus, et ipsam traditionem, quam Redemptor noster composuit, super ejus corpus et sanguinem non diceremus“ p. 56 D.

[5]) ibid. H.

ob es auch den Presbytern gestattet sei, den Hymnus „Gloria in excelsis Deo“ zu intonieren, was er entschieden bejaht. Wohl gebe es gewisse Obliegenheiten, die nur den Bischöfen, und nicht den Priestern zukämen, wie z. B. die Ordinationen der Cleriker, die Einweihung der Kirchen, die Bereitung des heiligen Chrisma's; hinsichtlich des ausgezeichnetsten unter allen Sacramenten, nämlich des Leibes und Blutes Christi, sei aber die Befugnis der Bischöfe und Priester dieselbe, und sei das, was die erstern consecrieren, nicht heiliger, als was die letzteren consecrieren.[1]) Denn sonst müßte man ja, wie schon der heilige Hieronymus bemerke, annehmen, der Gottmensch habe zwei Leiber gehabt, einen größern und einen kleinern, ersterer komme durch den Bischof, letzterer durch den Priester zustande.“[2])

Bruno, Bischof von Würzburg,[3]) äußert sich gelegentlich seiner Exegese der vierten Bitte des Vaterunsers[4]): „Wir bitten auch um den Empfang des Leibes Christi und flehen, daß er uns sich selbst geben möge, er, der das lebendige Brod ist.“

Der Berengar so verhaßte Humbert, Cardinal von Silva Candida, kommt auf's heilige Abendmahl zu sprechen in seinem zu Constantinopel verfaßten Dialoge,[5]) worin er die vom Patriarchen Michael Cärularius wider die abendländische Kirche geschleuderten Vorwürfe zurückzuweisen unternimmt. Er tadelt hier die Griechen auf's heftigste, daß sie die heilige Eucharistie so unehrerbietig behandelten, gesäuertes Brod hiezu verwendeten, ja sogar manchmal beim Bäcker gekauftes Brod zum heiligen Dienste gebrauchten und mit schmutzigen, ungewaschenen Händen traktierten, ist aber darin mit den Gegnern einverstanden, „daß der Herr das Brod, nachdem er es gesegnet und gebrochen, zu seinem Gedächtnisse im neuen Bunde seinen Leib nannte, und daß jedes derartige Brod lebendig macht und der Welt das Leben gibt, da es voll ist des Geistes und der Wärme des lebendigen

---

[1]) p. 58 A: „Id quod excellentissimum est in omnibus Sacramentis, sanctum videlicet corpus et sanguinem Christi, quotidie sicut episcopi ita et consecr(a)nt presbyteri, nec sanctius (est) illorum quam istorum.“

[2]) p. 58 B.

[3]) † 1045; vgl. Busse (§ 772 p. 340).

[4]) Expos. in orat. Dom., bibl. m. Lugd. XVIII. 343 H.

[5]) Bibl. m. Lugd. XVIII. 391—405.

Gottes".[1]) „Die römische Kirche opfert Ungesäuertes, das aus Weizenmehl und klarem Wasser mittels Feuers bereitet ist, um anzudeuten, daß sie in der einen Person Jesu Christi, des Mittlers zwischen Gott und den Menschen, drei vollkommene Substanzen annehme und verehre, nämlich das menschliche Fleisch, die vernünftige Seele und die Gottheit. Das Weizenmehl gleicht dem Fleische, das der Herr aus dem Schoße der Jungfrau ohne Mannes Zuthun annahm und ihm die reinere Substanz, nämlich die Seele, gleich einem ausgezeichneten und edlen Wasser eingoß. Diese beiden Substanzen nahm das Wort Gottes bei seiner Menschwerdung an und vereinigte sie mit sich mittels der Wärme seiner Gottheit als des Feuers. Dieses so bereitete Ungesäuerte nun wird durch gläubige Anrufung der gesammten Trinität wahrer und alleiniger Leib Christi, nicht, wie die Theopaschiten wollen, des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes . . . . Zu seinem eigenen Gedächtnis hat der Herr Jesus Christus dies Sacrament eingesetzt, als er, den Jüngern das Brod reichend, sprach: „Dies ist mein Leib, der für euch wird hingegeben werden." „Mein Leib", sage ich, den ich im Schoße der Jungfrau mir formte, bald aber für euch und viele zum Kreuztode hingeben werde, worauf die allmächtige Trinität, nicht duldend, daß ihr Heiliger die Verwesung schaue, nach drei Tagen ihn wiedererwecken wird. „Mein Leib", sage ich, der Leib des Gottes- und Menschensohnes, der hingeht, wie von ihm geschrieben steht. Es wirkt also, wie vorhin bemerkt, die gesammte heilige Dreifaltigkeit bei der Consecration der Eucharistie mit, aber bei der Brechung und dem Genusse derselben wird nur Christi Tod verkündigt.[2])

Auch die „responsio contra Nicetam Pectoratum",[3]) als deren Verfasser Will[4]) gleichfalls Humbert, Giesebrecht[5]) und Halfmann[6]) dagegen den Cardinal und Kanzler Friedrich von Lothringen bezeichnen, macht den Griechen zum Vorwurfe, daß sie beim Brechen und Genießen des heiligen Brodes kleine

[1]) p. 393 D.

[2]) p. 397 B—D.

[3]) Bibl. m. Lugd. XVIII. 409—415.

[4]) Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo extant, Lips. 1861, p. 136.

[5]) Die Kaiserzeit, II. 505. 654.

[6]) Cardinal Humbert p. 14.

Teilchen zu Boden fallen ließen, zur Reinigung der eucharistischen Gefäße Palmblätter und selbst Schweinsborsten benützten, die zur Aufbewahrung der heiligen Eucharistie bestimmten Büchsen so mit dem Leibe des Herrn anfüllten, daß sie ihn, damit nichts herabfalle, mit der Hand hineinpressen müßten; ferner werden die Griechen beschuldigt, daß sie das vom heiligen Opfer Übriggebliebene bis zum Ekel consumierten, und, falls sie es nicht völlig aufzuzehren imstande seien, es vergrüben, in Brunnen würfen oder verbrännten und endlich glaubten, durch den Genuß des Leibes und Blutes des Herrn werde das Jejunium gebrochen, woraus folgte, die himmlische Speise sei der irdischen gleich dem Secesse unterworfen.[1]) Und doch hat Christus selbst gesagt: „Nehmet hin und esset, dieses ist mein Leib." Was er ihnen hiebei geben wollte, sagt er anderswo: „Das Brod, das ich euch geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt" . . . . . Wer also das Brod Gottes ißt, der ißt das Fleisch Christi, Gottes. Wer aber sein Fleisch ißt, der ißt Christum, und wer Christum ißt, der ißt zweifelsohne ewiges Leben"[2]) . . . „Doch genießen wir die Eucharistie nur sehr spärlich, um ja allem Überdruß an demselben vorzubeugen, indem wir nur kosten wollen, wie süß der Herr ist, dessen Brod gleich dem Manna keinen Ekel zuläßt. Auch ist nicht zu zweifeln, daß die Gläubigen auch im kleinsten Teile der Eucharistie doch das ganze Leben d. h. Christum, empfangen, die Ungläubigen aber den Tod, d. h. ihr Gericht, da sie schuldig werden des Leibes und Blutes des Herrn."[3])

[1]) p. 413 A. G.; 412 G.; vgl. Mabillon, (act. SS. S. IV. P. II. n. 67). Leising (VIII 409) schließt: „Hiedurch selbst gaben sie (die Griechen) deutlich genug zu erkennen, daß sie im geringsten nicht das Brod für wesentlich in den Leib verwandelt hielten, daß nach ihrer Meinung Brod Brod bleibe und daß nur mit einem gewissen Genusse desselben sich etwas Höheres verbinde." Vgl. dagegen Nicetas Pektoratus (B. m. L. XVIII. 406): „Lancea percussa carne ejus sanctus Spiritus vivificusque in deificata carne ejus permansit. Quam comedentes in pane, qui immutatus est per Spiritum et effectus est corpus Christi, vivimus in ipso, tamquam vivam et deificatam carnem edentes."

[2]) p. 412 H.

[3]) p. 413 B.: „Nec dubitandum, in quantulacunque portione ejus, fideles sibi manducare totam vitam, id est Christum, infideles autem mortem, id est judicium suum, utpote qui

Ein weiterer Zeitgenoſſe Berengar's, Johann, erſt Biſchof von Avranche, ſpäter, nach dem 1065 erfolgten Ableben des Maurilius, Erzbiſchof von Rouen,[1]) ſchließt ſich in ſeiner Abendmahlauffaſſung ganz an Amalar an. So ſagt[2]) er in ſeinem Buche „de officiis ecclesiasticis“: „Der Prieſter teilt den Leib des Herrn in drei Teile,[3]) von denen er einen in den Kelch fallen läßt, mit einem andern ſich, den Diakon und Subdiakon communiciert, den dritten als Viaticum nötigenfalls reſerviert. Die Partikel im Kelche zeigt den Leib Chriſti an, der auferſtanden iſt von den Toten; die vom Prieſter oder Volk genoſſene erinnert an den Umgang Chriſti mit den Apoſteln nach der Auferſtehung; die dritte, die auf dem Altare zurückbleibt, nennt die heilige Kirche das Viaticum der Sterbenden, um zu zeigen, daß man jene, welche in Chriſto ſterben, nicht für Sterbende, ſondern Schlummernde halten dürfe, indem ſie von einem ſolchen und ſo großen Führer zum ewigen Leben geleitet werden. Der Prieſter communiciert ſich ſelbſt nicht durch Eintauchung des Brodes, ſondern genießt nach Vorſchrift des Concils von Toledo eigens den Leib, eigens das Blut; das Volk hingegen communiciert er durch Eintauchung des Brodes, nicht auf Vorſchrift hin, ſondern aus Furcht, das Blut Chriſti zu verſchütten.“[4]) Außer obigem Werke wird unſerm

---

rei fiunt corporis et sanguinis Domini.“ cf. p. 397 F.: „(Ecclesia) corpus Christi fit participatione ejus integerrimi corporis.“ Aus dieſer Darſtellung iſt erſichtlich, daß man ſich kirchlicherſeits weder eine bloße portiuncula carnis et sanguinis zugegen, noch auch das Brod in jeder Hinſicht nach der Wandlung verſchwunden dachte, noch den Satz aufſtellte: „corpus Christi esse corruptibile“.

[1]) Migne, t. 147 p. 9. 10 seq.

[2]) l. c. p. 36 D.; 37 A.; noch auffallender iſt die Uebereinſtimmung mit Amalar in einer Stelle einer vielleicht gleichfalls unſerm Biſchof Johann angehörenden „Expositio Divinorum officiorum“, Migne l. c. p. 203 B. C.

[3]) Dieſer Ausdruck, ſowie der weitere: „Subdiaconi . . . corpori ac sanguini Christi ministrare satagant, efferentes patenam . . . ad frangendum in ea corpus Domini“, — lib. de off. eccles. p. 36 A.: „Agnus Dei Sergius Papa tempore confractionis corporis Domini cantare praecepit“ — ibid. (p. 37 D.) kann ganz unverfänglich ſein, kann aber auch den Gedanken nahe legen, als beziehe ſich die Teilung, Brechung wirklich auf den Leib Chriſti ſelbſt; vgl. unten.

[4]) Dem Opfer des Leibes Chriſti wohnt ferner, nach Johann, immer ein Engel bei (p. 36 C).

Autor ein „Ordinarium“ zugeschrieben,[1]) eine Art Rituale, zum Gebrauche für die regularen Canoniker von Rouen bestimmt. Hier heißt es in den Rubriken zum Charfreitag[2]): „Der Prälat begibt sich mit den Clerikern an den Ort, wo sie Tags zuvor den Leib des Herrn aufbewahrt hatten, und nach geschehener Incensation übergiebt ihn der Prälat dem Diakon zum Tragen; wenn sie sich nun dem Altare nähern, so beten alle auf den Knieen den Leib des Herrn an,[3]) welchen nun der Prälat vom Diakon übernimmt und auf dem Corporale, das auf dem Altare ausgebreitet ward, niederlegt . . . Nach dem Libera nimmt der Celebrans einen Teil des Allerheiligsten und legt ihn in den Kelch, ohne etwas zu sprechen; denn es wird der nicht consecrierte Wein durch den ihm beigemengten Leib des Herrn geheiligt. Daß der Leib des Herrn vom grünen Donnerstag aufbewahrt und am Charfreitag von den Gläubigen genossen wird, geschieht deshalb, weil an diesem Tage der Herr von den Gläubigen bestattet wurde. Das heilige Blut wird aber deshalb nicht aufbewahrt, weil es von den Ungläubigen vergossen wurde.“

Demselben Verfasser, jedenfalls aber der Zeit vor dem Ausbruche der zweiten Abendmahlscontroverse,[4]) gehört vielleicht[5]) auch eine „expositio super canonem Missae secundum Amalarium“ an, welche zu den Consecrationsworten bemerkt: „Tags zuvor,[6]) ehe der Herr für uns litt, wollte er seinen Jüngern das Mysterium seines Leibes und Blutes reichen, damit sie es uns überlieferten. Denn wer würde glauben, daß Brod in Fleisch habe verwandelt werden können oder Wein in Blut, wenn es nicht der Erlöser selbst sagen würde, der Brod und Wein erschaffen und Alles aus Nichts gemacht hat? Leichter ist es, Etwas aus Etwas zu machen,

---

[1]) Migne l. c., praef. p. 19 C.; p. 157—184.

[2]) p. 175 A.

[3]) „Cumque altari appropinquaverint, adorent omnes flexis genibus corpus Domini.“

[4]) Andernfalls würde ein längerer Exkurs über die kirchliche Lehre unvermeidlich gewesen sein, auch hätte der Verfasser wohl nicht mehr bis auf Hraban zurückgegriffen, und endlich ist die Auffassung unserer expositio ganz die im 9. und 10. und in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts übliche.

[5]) Vgl. Migne, l. c. p. 20 B.

[6]) l. c. p. 196 B. C.

als Alles aus Nichts zu erſchaffen.[1]) Der Erlöſer wollte, daß ihm durch uns Brod und Wein geopfert und dieſe dann durch göttliche Kraft conſecriert würden[2]) und daß das gläubige Volk glaube, es ſei dies dasſelbe Myſterium, das er den Apoſteln reichte mit den Worten: „Nehmet hin und eſſet alle davon".

Kapernaitiſche Abendmahlsauffaſſung im 11. Jahrhundert.

Nach dem kräftigen Anlauf zur Entwicklung, den die Abendmahlslehre im 9. Jahrhundert durch Radbert's Anregung zu nehmen verſprochen hatte, war in unſerer Periode eher ein Rückſchritt eingetreten. Schon im Zeitalter des Paſchaſius fanden wir Spuren einer kapernaitiſchen Auffaſſung der hl. Euchariſtie; insbeſondere aber läßt ſich nachweiſen, daß gerade im 11. Jahrhundert vielfach derbſinnliche, fleiſchliche Vorſtellungen vom heiligen Abendmahle gehegt wurden, und gerade ſie forderten Berengar's Widerſpruch am lauteſten heraus. Immer wieder beſchuldigte er ſeine Gegner,[3]) ſie lehrten, es ſei nach der Conſecration eine „portiuncula carnis et sanguinis"[4]) zugegen, Chriſti Leib ſei noch corruptibel, werde mit den Zähnen zermalmt, mit den Händen gebrochen.[5]) Nun hat freilich die Kirche eine ſolche Lehre niemals aufgeſtellt,[6]) niemals haben auch einſichtige katholiſche Autoren

[1]) Vgl. oben Hraban!

[2]) Weiter bemerkt die expositio (p. 197 A.): „Offerimus tuae majestati hostiam puram . . . quia purum est corpus tuum quod de hoc pane fieri credimus. „Hostiam sanctam" quia tu sanctificasti corpus tuum quando hominem in Deum assumpsisti; et nunc sanctifica hunc panem, ut corpus tuum fiat. „Hostiam immaculatam" . . . „panem sanctum vitae aeternae" quia tu panis vivus es, qui de coelo descendisti et corpus tuum in hoc pane a te sanctificato nos accipere voluisti . . . tu sanctifica hanc hostiam, ut nobis corpus tuum et sanguis tuus fiat." „In loco, ubi dicitur: Haec quotiescunque etc. hic simplex panis revertitur (convertitur?) in rationabilem naturam corporis et sanguinis Christi" (p. 202 D.)

[3]) Insbeſondere Paſchaſius und Humbert, vgl. de s. c. p. 31. 32. 33. 37. 45. 54. 65. 68. 70. 81. 84. 107. 127. 132. 174. 182. 200 u. ö.

[4]) de s. c. p. 45. 81. 84. 92. 114. 119. 127. 130. 131. 132. 133. 138. 140. 156. 158. 167. 168. 169. 174. 175. 188. 190. 191. 192. 194. 195 u. ö.

[5]) de s. c. p. 31. 32. 45. u. ö.

[6]) Dieckhoff behauptet dies zwar, vermag aber einen Beleg hiefür nicht beizubringen (vgl. evang. Abendmahlsl. p. 53); Engelhardt geſteht ſelbſt das Gegenteil zu. (K.-G. II. 163).

ihr das Wort geredet, sie im Gegentheile entschieden verurteilt und die Impassibilität und die Incorruptibilität des Leibes Christi betont.[1]) Woher kamen nun gleichwohl solche kapernaitische Vorstellungen? Wie kam insbesondere Paschasius, der sich doch so kräftig dagegen verwahrt hatte, dazu, als ihr Vertreter verschrieen zu werden?

Die Antwort hierauf ist nicht schwer zu geben. Eine solche Auffassung entsprach ganz dem Charakter jener so sehr zum Sinnlichen hingeneigten und dabei doch so innig glaubensstarken Zeit. Nach der Consecration, das stand als allgemeiner Kirchenglauben fest, ist nicht mehr Brod vorhanden, sondern Christi Leib; also muß auch, was in der Eucharistie gebrochen wird u. s. w., Christi Leib selbst sein, da, wenigstens Ununterrichtetere, die Annahme, es sei auch nach der Wandlung des Brodes noch die Species des letzteren als eucharistische Hülle zugegen, mit der Thatsache der eingetretenen Wesenswandlung unvereinbar finden mochten. Erinnern wir uns ferner des großen Ansehens und Einflusses, den Radbert's Buch überall genoß; hier finden sich aber wenigstens kapernaitische Ausdrücke und Wendungen, ferner Wunderberichte, die eine rohsinnliche Auffassung begünstigen, ja hervorrufen und erwecken mußten, und das umsomehr, als gerade diese Wunderberichte mit viel größerem Interesse und regerer Aufmerksamkeit gelesen werden mochten, als des Abtes gelehrte Deduktionen; ja, wir dürfen annehmen, daß man sich gerade aus ihnen Radbert's Lehrbegriff hinsichtlich der Eucharistie construierte und so den Abt zum Repräsentanten einer Ansicht stempelte, die er nie gebilligt. Die von Paschasius seiner Schrift einverleibten Erzählungen spielten nachweisbar eine große Rolle. Auf sie verweist der

[1]) So namentlich Lanfranc, cap. XVII p. 242: „Quod vero incorruptionem dominici corporis et quod coelo usque in diem judicii devocari non possit, fidei nostrae, qua ipsum vere a fidelibus suis manducari credimus, quasi causam impossibilitatis opponis, profecto fidem nostram aut non intelligis aut intellectam male exponendo ad tuam ipsius perniciem depravare contendis. Sic enim credimus . . . manducari . . . Dominum Jesum Christum, ut certissime teneamus existere illum in coelestibus incontaminatum, incorruptum, illaesum." Doch würden sich Lanfranc und Guitmund gegen Berengar, wenn dessen Beschuldigung betr. der portiuncula carnis vollständig aus der Luft gegriffen war, wohl eines viel heftigeren Tones bedient haben.

unbekannte Confessor[1]), Gerbert von Aurillac[2]), Gezo wiederholt sie[3]). Erinnern wir uns ferner der Wunderberichte eines Odo von Canterbury"[4]), Glaber Rodulph[5])! Auch Petrus Damiani weiß derartiges zu berichten. So bat einst eine Frau ihre Freundin um Rat, wie sie ihren ungetreuen Gatten wieder an sich fesseln könnte, und erhielt den Bescheid, sie solle den Leib des Herrn empfangen, als wenn sie communicieren wollte, und ihn dann mit andern Zaubermitteln dem Manne heimlich beibringen. Als nun die Frau den Rat befolgte, ereignete sich zu ihrem Entsetzen ein großes Wunder: „Haec enim particula Dominici corporis inventa est usque ad medietatem in carnem esse conversam, altera vero medietas panis speciem non mutavit." Der allmächtige Gott habe aber, erklärt Damiani, deshalb jenes hochheilige Geheimnis in des Fleisches Gestalt verwandelt, um die Gottlosigkeit des verworfenen Weibes zu beweisen, indem er die Wahrheit des Leibes des Herrn sichtbar zeigte, damit sie, die, wie es schien, vorher nur Brod zugegen geglaubt habe, die Gestalt des wahren Fleisches schaue und so ihr frevles Beginnen mit eignem Munde verdamme. Daß du aber an ein und derselben Substanz hier die Gestalt des Brodes, dort jene des Fleisches siehst, geschieht, um das Wunder recht augenfällig zu machen und damit du beiderseits gleicherweise wahres Fleisch wie wahres Brod erkennest: Denn er ist das Brod, das vom Himmel kam und auch das Fleisch, das aus dem Schoße der Jungfrau hervorging."[6]) „Der Bischof von Amalphi", erzählt Damiani weiter,[7]) „hat unter dem Pontifikate Stephan's in meiner Gegenwart öfters eidlich bezeugt, daß, als

---

[1]) Alcuini Confessio, P. IV. c. IV. p. 413: „Nemo fidelium debet dubitare de tanti mysterii veritate quae . . . nonnunquam divina revelatione aliquibus manifestata est."

[2]) cap. VII. p. 140 bei Pez, anecd. T. I. P. II.

[3]) Ja er überbietet Radbert noch. Denn während es bei letzterem ein Kind ist, das auf dem Altare liegend zerteilt wird, wird bei Gezo der Leib eines vollständig ausgewachsenen Mannes in Stücke gerissen! S. o.

[4]) „Inter manus Pontificis fragmenta corporis Christi tenentis sanguis guttatim defluere coepit." S. o.

[5]) „Vidimus qui videret ex pane sacrato veram carnem effectam."

[6]) B. Petri Damiani opp., ed. Cajetanus, t. III. p. 294.

[7]) ibid.

er einſt zur Darbringung des heiligen Opfers zum Altare ſchritt, aber über das Sacrament des Leibes des Herrn ungläubig zweifelte, „in ipsa confractione salutaris hostiae rubra prorsus ac perfecta caro inter ejus manus apparuit, ita ut etiam digitos illius cruentaret.“ Von der Kaiſerin Agnes hat Damiani gehört,[1]) daß man in einer Kirche zu Worms in der Pyxis, worin man ſträflicher Weiſe die heilige Euchariſtie zu lange aufbewahrt hatte, nur mehr wahres Fleiſch gefunden, wovon Viele ſich durch den Augenſchein überzeugten.[2]) Als einſt ein Prieſter[3]) aus dem Kirchenſprengel von Como aus Nachläſſigkeit bei einem Krankenbeſuche ein Wenig vom Blute des Herrn im Kelche ließ, es aber, in die Kirche zurückgekehrt, aus Überdruß nicht conſumieren wollte, wuſch er den Kelch aus und goß den Inhalt in das Marmorbecken, worin ſich das Weihwaſſer befand. Aber — o großer Beweis göttlicher Kraft! jener Teil des Beckens, der vom Ausgegoſſenen berührt ward, nahm ſofort eine blutrote Farbe an und man ſieht dort zwei größere Blutstropfen eingedrückt, welche aber gleich den daneben ſich befindlichen kleineren durch kein Abwaſchen oder Abwiſchen ausgetilgt werden können, wodurch die Röte des abgedrückten Blutes ſich einigermaſſen entfernen ließe.“[4]) Durand von Troarne wiederholt dieſelben Wundererzählungen, welche Radbert gebracht hatte, und redet von einer „portio Dominici corporis et sanguinis“[5]); auch Guitmund von Averſa beruft ſich auf Mirakel und verübelt es ſeinem Gegner Berengar ſehr,[6]) daß letzterer ſie nicht gelten laſſen will[7]);

[1]) p. 374 cap. II.

[2]) „Ita dum multi curiosius in eam multorum visus intenderet, nil aliud quam veram ac solidam carnem proculdubio judicaret.“

[3]) ibid.

[4]) „Illam labri partem quam id quod effusum est de calice contigit, in sanguineum ruborem repente convertit, ubi scilicet duae majores guttae sanguinis exprimuntur: sed neque illae neque aliae, quae juxta esse videntur minusculae, nullo possunt studio vel abstergi, quo rubor impressi sanguinis aliquatenus valeat aboleri.“

[5]) Pars VIII. p. 435 bibl. m. Lugd. XVIII.

[6]) Lib. III. bibl. m. Lugd. XVIII p. 459 G.

[7]) Das Gleiche macht Gerhoch, Probſt zu Reichersberg in Bayern, dem Folmar von Trieſenſtein, der im Verdachte berengarianiſcher Häreſie ſtand, zum Vorwurf, lib. de gloria et honore Filii hom., cap. XIII. Pez, anecd. T. I. P. II. p. 222.

ebenso Lanfranc[1]). Wilhelm von Malmesbury erwähnt gleichfalls die Wundererzählungen des Paschasius[2]) und berichtet von einem Judenknaben, der, mit seinen christlichen Gespielen dem heiligen Meßopfer anwohnend, sah, „wie auf dem Altare ein Knabe zerstückelt und Mann für Mann an's Volk verteilt worden sei".[3]) Im 12. Jahrhundert erinnert Gerhoch von Reichersberg, „wie Papst Gregor gesehen habe, daß Brod in blutiges Fleisch in der Form eines soeben von einem lebenden Körper abgerissenen Fingers verwandelt worden sei".[4]) „Ein erstaunliches Wunder ereignete sich Ende desselben Säculums in Thüringen. Als nämlich dort ein Mädchen von einem Priester die heilige Wegzehrung empfangen hatte, sah sie, wie ein Partikelchen der Eucharistie in das Gefäß, worin der Priester nach Spendung der heiligen Communion die Hände gewaschen hatte, gefallen sei und verlangte nun, man solle es ihr zum Trinken geben. Da entdeckte sie denn, wie alles Wasser in Blut, das Partikelchen selbst aber in blutiges Fleisch verwandelt war."[5]) Im 13. Jahrhundert ist es Cäsarius von Heisterbach, der uns eine Menge solcher wunderbarer Ereignisse überliefert.[6]) Ferne sei es von uns, an „diese Wundererzählungen das Messer einer glaubenslosen Kritik setzen zu wollen"[7]); aber es kann nicht geleugnet werden, daß gerade

---

[1]) De corp. et sang. Dom., cap. XIX., Dach. p. 247.

[2]) Rer. Angl. script., p. 114. 115.

[3]) „Vidit puerum in ara membratim discerpi et viritim populo dividi."

[4]) Comment. aur. in psalm. in psalm. XXII. p. 413: „B. Gregorio Papae visus est panis in cruentam carnem versus in forma digiti, quasi noviter de corpore vivo abscissi."

[5]) Bei Pagi, (Crit. in annal. Baron., t. IV. ad ann. 1192, p. 704: „Totam aquam in sanguinem mutatam deprehendit et portiunculam ipsam versam in cruentam carnem".

[6]) Caesarii Heisterbacensis Monachi o. C. Dialogus miraculorum, (vol. II. dist. IX. cap. I—LXVII, p. 165—217); edit. Jos. Strange.

[7]) Bach, (Dogm.-G. I. 167). — Reuter, (Gesch. d. relig. Aufkl. I. 93) sagt: „Das Mirakel hörte auf Mittel zu sein, es wurde Zweck . . . Bald hier, bald dort erzählte man sich von Versichtbarungen blutiger Stücke vom Leibe des Herrn. Aus ungeprüften Thatsachen entstanden Legenden und diese wurden nicht selten von der betrügerischen Absicht verwendet, die Superstition zu sättigen." Es dürfte Reuter jedenfalls recht schwer werden,

dieſe Legenden in jener wunderliebenden Zeit eine Macht waren und daß ſie ſehr leicht die Meinung erwecken oder beſtärken konnten, die Gegenwart Chriſti im Sacramente ſei eine ſinnlich-fleiſchliche, kapernaitiſche, der Leib Chriſti ſei der Corruptibilität unterworfen, oder es ſei nur ein Teil von ihm zugegen.

Ein ſolche Auffaſſung der kirchlichen Abendmahlslehre wurde ferner begünſtigt durch die Berengar auf dem römiſchen Concil unter Nicolaus II. vom Cardinal Humbert aufgenötigte Glaubensformel. Es kommt uns nicht in den Sinn, die geiſtige Seite derſelben verkennen zu wollen.[1]) Gewiß iſt ferner, daß Humbert gleich den übrigen Concilsvätern auch nicht entfernt daran dachte, der Incorruptibilität des euchariſtiſchen Leibes irgendwie zu nahe zu treten, wie ſeine oben dargelegte Lehranſicht genügend zeigt. Auch darf nicht vergeſſen werden, daß das Concil dem doppelzüngigen Häretiker gegenüber, der Alles durch ſeine ſophiſtiſchen Interpretationskünſte nach ſeinem Sinne umzudeuten wußte, ſich gleichſam gezwungen ſah, ein Glaubensbekenntnis zu entwerfen, das alle Ausflucht abſchneiden ſollte.[2]) Da Berengar lehrte, die Gegenwart Chriſti in der Euchariſtie ſei nur eine ſolche für den Geiſt, für den Glauben, und nur für den Augenblick des Genuſſes, ſo mußte der Synode daranliegen, zu betonen, daß die Präſenz nicht bloß spiritualiter, nicht bloß für die Vorſtellung, ſondern sensualiter, d. h. in und mit den ſinnlichen Accidentien des Brodes und Weines, und nicht bloß für den Moment des Empfanges, ſondern auch beim Gebrochen- und Zermalmtwerden des Sacramentes wirklich und wahrhaft gegeben ſei: zu betonen, das, was gebrochen, zermalmt werde, ſei nicht ein leeres, inhaltsloſes Symbol, das den Leib Chriſti nur andeute, wie Berengar lehrte, ſondern unter dem der Brechung und Zermalmung durch die Zähne unterworfenen Sacramente ſei der weſenhafte Leib Chriſti enthalten und zugegen.[3]) Dies war die Tendenz Humberts und des Concils und darin hatten ſie auch

für das Vorhandenſein einer betrügeriſchen Abſicht bei unſern Wundererzählungen den vollen Nachweis zu liefern. So lang dieſer fehlt, bleibt ſeine Behauptung eine unwürdige Verdächtigung.

[1]) Vgl. H. v. Sybel, (Geſch. des erſten Kreuzzuges, p. 198); Will, (die Reſtaur. d. K.. II. Abt. p. 179).

[2]) Vgl. Stäudlin, (Arch. f. Kirch.-Geſch., p. 50); Neander (IV. p. 344).

[3]) Vgl. Rieberer, anon. Chiffl. auct., (p. 76. n. 56; p. 77 n. 58).

vollkommen Recht. Bedauerlicherweise drückte sich aber Humbert nicht correkt aus; denn es ist unbestreitbar, daß die Formel ihrem Wortlaut nach streng genommen dogmatisch unhaltbar ist.[1] Wohl haben auch die Väter zuweilen hartklingender Ausdrücke sich bedient und wenn das Bekenntnis Berengars vom Jahre 1059 nur sagen würde: Der Leib Christi werde gebrochen und mit den Zähnen zerkaut, so ließe sich das noch immer analog der sog. communicatio idiomatum in der Weise erklären, daß man das, was von den Gestalten gelte, uneigentlicher Weise auch dem Leibe Christi selbst zuschreiben könne.[2] Allein der ausdrückliche Gegensatz: „Brod und Wein sind nach der Consecration nicht bloß das Sacrament, sondern auch der wahre Leib und das wahre

---

[1]) So haben schon Petrus Lombardus (sent. lib. IV. dist. 12 d), Thomas von Aquin (Summ. III. qu. 77 a. 1), Gabriel Biel (expos. sacr. can. miss. lect. 80), der Glossator (ad can. Ego Berengarius 41. de Consecr. dist. 2), Natalis Alexander (t. XIV. diss. I art. XIII) sie mißbilligt, und allbekannt ist der Satz des englischen Lehrers: Nulla rei fit scissura, signi tantum fit fractura; überhaupt haben die alten katholischen Schriftsteller sich fast einstimmig gegen die Formel erklärt, sie aber vielfach nicht Humbert, sondern dem Scholastikus zugeschrieben. Auch neuere katholische Theologen sind mit ihr nicht einverstanden, wie Hefele (Conc.-G. IV. 761), Theol. Quart. 1863 (p. 363); Alzog, (K.-G. I. p. 670, 10. Aufl.); Döllinger, (hist.-pol. Bl. 1862, 49. B., p. 862 ff.); Bach, (Dogm.-G. I. 366 n. 4); Kraus (II. 299). Natürlich wird sie noch mehr von akatholischen Autoren perhorresciert, s. z. B. Hospinian (p. 355 s.); Albertin (p. 950); Basnage, (hist. de la relig. t. I. 532 s.); Gieseler, (II a. p. 235 s); Gfrörer, (Gregor VII. I. B. p. 900); Hase, (K.-G. p. 265. 266); Kurtz, (K.-G. I. 344); Meier, (Versuch der Geschichte der Transsubstant. p. 60); Giesebrecht, (Geschichte der Kaiserzeit, III. 1. p. 44); Baxmann, (Polit. der Päpste II 283). Dagegen nahm Luther die Humbert'sche Formel in Schutz, s. Dieckhoff (p. 73 A.).

[2]) So suchte Bossuet (bei Basnage l. c.); Döllinger, (K.-G. I. 414); Brischar, (Kirch.-Lex. II. Aufl. 397); Will, (Restaur. II. 179); Hergenröther, (K.-G. I 709); Schwane, (Dogm.-Gesch. des Mittelalters p. 636) die Formel zu verteidigen. Wohl hat Bossuet Recht, wenn er sagt (bei Brischar, l. c.), „daß Leib und Blut Christi in demselben Sinne zerbrochen werden, wie man sagt, man sei zerrissen oder beschmutzt, wenn nämlich die Kleider es sind". Wenn man aber sagt: Nicht bloß die Kleider sind beschmutzt, sondern auch der Körper, so ist dies doch unzweideutig gesprochen! Will, (l. c.) und Hergenröther (III. 239) verweisen auf Denzinger, (Kritik der Vorlesungen des Prof. H. W. J. Thiersch, II. 104 ff.); doch auch die hier angeführten patristischen Beispiele beweisen für unsern Fall nichts, denn auf sie ist eben die sog. communic. idiom. anzuwenden, bei unserer Formel aber infolge der Antithese nicht.

Blut Jesu Christi und werden auf sinnliche Weise, nicht bloß im Sacramente, sondern in Wirklichkeit durch die Hände der Priester berührt, gebrochen und von den Zähnen der Gläubigen zermalmt", schließt eine solche Erklärung aus, und konnte, ja mußte den Gedanken nahe legen, als sei der Leib Christi selbst es, der gebrochen und zermalmt werde. Wirklich wurde auch die Formel in solchem Sinne verstanden.[1]) So verargt es der Prior Walter von St. Viktor dem Abälard sehr, daß letzterer Berengar's Abschwörungsformel von 1059 so gedeutet habe, daß zwar bei der Eucharistie eine wahre Brechung und Zermalmung stattfinde, diese sich aber nicht auf Christi Leib, sondern nur auf die sacramentalen Species beziehe.[2]) Von ganz besonderem Interesse aber ist die Abhandlung des Abtes Abbaudus „über die Brechung des Leibes Christi"[3]), deren Gedankengang wir hier verfolgen wollen. „Der Herr Jesus Christus", sagt Abbaud, „nahm das Brod, segnete, brach und gab es seinen Jüngern. Ich glaube also, daß er das Brod, das er nahm, durch seine Segnung zu seinem Leibe machte. Nicht minder fest glaube ich, daß er es brach, denn daß er es segnete, seinen Jüngern gab ꝛc. Entgegnet aber jemand, Christi Leib habe wohl damals gebrochen werden können, da er noch sterblich war, jetzt aber nicht mehr, da er unsterblich ist, so verweisen wir ihn auf den Ausspruch des heiligen Apostels Paulus: „Das Brod, das wir brechen, ist es nicht die Teilnahme am Leibe Christi"?, wo doch unter „Brod" sicherlich der Leib Christi zu verstehen ist. Auch Lukas sagt in der Apostelgeschichte: „Sie verharrten in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft des Brodbrechens". Nun wird doch dasselbe Brod zugleich gesegnet, genossen, verteilt. Warum sagt denn nun der Apostel gerade: das Brod, das wir brechen, und nicht, das Brod, das wir segnen, oder genießen oder verteilen? Und da dasselbe Brod täglich zum Heile der ganzen Welt geopfert wird, warum sagt er nicht: das Brod, das wir opfern, sondern, das wir brechen? Und auch der Evangelist, warum spricht er

[1]) cf. Mabillon, (vet. anal. t. III. p. 450); Natal. Alex., (t. XIV. diss. I. art. XIII); Boileau, (Migne t. 121 p. 127).

[2]) Bei Natal. Alex., l. c. Mabillon, l. c.

[3]) Tractatus Domni Abbaudi Abbatis „de fractione corporis Christi", Mabillon, (vet. anal. t. III. p. 442—449).

denn gerade von der Brechung und nicht von der Segnung des Brodes? Deshalb wohl, um gerade das durch apostolische und evangelische Autorität am festesten zu erhärten, was man am leichtesten bezweifeln kann. Ich glaube also mit dem Herzen und bekenne mit dem Munde zum Heile, daß der Leib Christi durch die Hände des Priesters wahrhaft gebrochen wird.[1])

Vielleicht wendet man mir nun ein, Christus sitze zur Rechten des Vaters jedenfalls nicht als ein halber oder verstümmelter, sondern ganz unversehrt. Als ob der Apostel das vergessen hätte, da er sagte, das Brod, das wir brechen, ꝛc., er, der so oft vom Herrn schreibt, daß er sitze zur Rechten des Vaters; als ob er vergessen hätte, daß der Herr „auferstehend von den Toten fürder nimmer stirbt"! Wie kann man aber von einem und demselben Leibe behaupten, daß er unversehrt im Himmel bleibe und auf Erden gebrochen werde? Allein ist denn dies das Einzige, was uns hinsichtlich des Leibes Christi unbegreiflich ist? Wird nicht von demselben Leibe behauptet, daß er bei verschlossenem Mutterleibe geboren ward und nach der Auferstehung bei verschlossenen Thüren zu den Jüngern eintrat und sich greifbar und doch nicht verletzbar zeigte? das sind schon drei unbegreifliche Dinge; was schadet es, wenn noch ein viertes hinzutritt? Überhaupt überragt Christi Leib nicht bloß die sterblichen, sondern auch die unsterblichen und himmlischen Körper, es sind also auch auf ihn die Gesetze der letzteren nicht anwendbar; wollte man ihn mit gewöhnlichem Maßstabe messen, so hieße das, einen Lebenden unter den Toten suchen. Woher kann ich ferner wissen, daß der Evangelist die Wahrheit spricht, wenn er sagt: „Dies ist mein Leib", wenn er mich angelogen hat, indem er sprach: „Er brach"? Ebenso, wenn der Apostel lügt in den Worten: „das Brod, das wir brechen", wie soll ich dann ihm noch Glauben schenken, wenn es im Folgenden heißt: „ist die Teilnahme am Leibe Christi"? Wer also nicht zugibt, daß Christi Leib wahrhaft gebrochen werde, der hat, soviel an ihm liegt, den ganzen Glauben an ein so großes Sacrament zerstört.[2])

---

[1]) „Corde credo, ore confiteor ad salutem, quia veraciter corpus Christi manibus frangitur sacerdotis."

[2]) Itaque qui vere frangi corpus Christi non concedit, totam fidem tanti sacramenti, quantum in se est, fregit."

Vielleicht sagt nun jemand: man müsse nicht alles der göttlichen Allmacht zuschreiben, vieles könne durch die Schärfe des Verstandes erforscht werden. Nun sind zwar selig diejenigen, die nicht sahen, und doch glaubten, auch ist das Mysterium des Altares mehr zu glauben als zu ergrübeln. Doch damit ein so lästiger und schreiender Widerspruch, daß nämlich derselbe Körper gebrochen werde und doch unversehrt bleibe, nicht etwa jemanden zum Unglauben verleite und er nicht meine, es finde sich in der heiligen Schrift nichts Derartiges mehr, so denke er an's Wort Jesu: „Das Mädchen ist nicht tot, sondern schläft nur". Ist es nicht ein größerer Widerspruch, zu sagen, jemand sei tot und doch nicht tot, als es werde etwas gebrochen und bleibe doch ganz? Ist es doch viel leichter, etwas Gebrochenes wieder ganz, als einen Toten wieder lebendig zu machen; ersteres können auch die Menschen, letzteres nur Gott.

Sollte man weiter nicht sagen können, daß das, was für uns gebrochen ist, für Gott ganz bleibe? Von den Leibern seiner Knechte spricht er: „Auch nicht ein Haar von euerm Haupte wird verloren gehen", während doch für uns fast alle verloren gehen: wäre es nun nicht sonderbar, wenn von seinem eigenen Leibe auch nur ein Teilchen sollte verloren gehen können, wenngleich dieser Leib in viele Teile gebrochen und von vielen genossen wird? Für den also ist sein Leib stets unversehrt, durch dessen Vorsehung auch nicht ein Teilchen desselben verloren gehen kann.

Ferner nennen wir das gebrochen, was örtlich getrennt ist. Wie nun vor Gott 1000 Jahre wie ein Tag sind und ein Tag wie 1000 Jahre, so kann man auch sagen, daß vor Gott 1000 oder alle Orte wie ein Ort seien. Denn für ihn, der immer überall ganz zugegen ist, kann eine örtliche Abwesenheit nichts abwesend, örtliche Entfernung nichts entfernt machen, örtliche Trennung nichts trennen. Was also für uns gebrochen ist, weil örtlich getrennt, das bleibt bei Gott unversehrt, da ihm alle Orte ein Ort sind. Wenn das nun schon von gewöhnlichen Körpern gilt, um wieviel mehr gilt es von jenem, der personaliter mit der allgegenwärtigen Gottheit verbunden ist? Dazu kommt, daß bei uns jedes von seinem Organismus getrennte Glied tot ist, während jedes Teilchen seines, auch gebrochenen, Leibes nicht bloß lebend, sondern das Leben ist, wenn man es gläubig empfängt.

Von diesem Leib also kann man, wenn er auch gebrochen wird, doch sagen, daß er unversehrt bleibt. Doch möchte ich dies nicht deshalb gesagt haben, als ob dadurch schon die ganze Frage erledigt wäre: nur dies eine möchte ich erzielen, daß man nicht schon die bloße Behauptung einer Brechung und Unversehrtheit des Leibes Christi für absurd erkläre. Möge Besseres von Besseren, Gelehrteres von Gelehrteren gesagt werden! Könnte ich doch von jemanden eine gründliche Erklärung dieses großen Geheimnisses hören!

Bisher haben wir die Brechung des Leibes des Herrn mit evangelischer und apostolischer Autorität verteidigt, das Zeugnis unserer Augen aber einstweilen nicht berücksichtigt. Denn in Wahrheit ist die evangelische Wahrheit ein sichereres Zeugnis. Leichter täuschen uns unsere Augen, als daß das Evangelium lügt. Doch hat Christus der Herr den zweifelnden Thomas selbst auf das Zeugnis der Augen verwiesen, es dünkt mich also, daß es nicht ganz zu verwerfen sei. Man bringe also in einen solchen, der leugnet, daß der Leib Christi gebrochen werde, mit der Frage, ob er glaube, daß das, was wir auf dem Altare heiligen und brechen, der Leib Christi sei. Gibt er es zu, so widerspricht er auch der Brechung des Leibes Christi nicht. Leugnet er es aber, so möge jeder Gläubige selbst urteilen, ob ein solcher als ein Gläubiger gelten könne, er selbst aber sehe zu, wem er sonst Glauben schenke, er, der weder der Autorität des Evangeliums, noch seinen eigenen Augen glaubt. Wir aber wollen mit den Jüngern den Herrn erkennen in der Brechung des Brodes.

Ich hatte vor, auch jenen einiges zu erwidern, welche behaupten, der Leib selbst werde nicht gebrochen, sondern es geschehe nur an seinen Accidentien (am Weißen und am Runden) etwas: allein in der Erwägung, daß es doch lächerlich sei, im Evangelium Christi von Weißem und Rundem zu disputieren, ließ ich mich nicht darauf ein, sondern überließ das den Dialektikern und den Knaben; zumal da doch jeder leicht einsieht, daß „das Weiße und Runde" vom Körper selbst, der weiß und rund ist, nicht getrennt werden kann, so daß, während er selbst nicht gebrochen wird, diese für sich allein ge-

brochen würden. Möge man es mir nur nicht als Anmaßung auslegen, daß eine so unbedeutende Persönlichkeit, wie ich, über einen so bedeutenden Gegenstand sich ausgesprochen: aber ich konnte nicht umhin, meinen Glauben wie immer zu verteidigen, da man mich wegen desselben verdächtigt hatte".[1])

So standen also die Dinge, als Berengar auftrat.

---

[1]) „Cogitaveram et illis aliqua respondere qui dicunt ipsum corpus non frangi sed in albedine ejus et rotunditate aliquid factitari: sed recogitans ineptum esse in evangelio Christi de albedine et rotunditate disputare, amaturis talia auribus dimovens, dialecticis aut certe pueris talia permisi: praesertim cum quivis facile videat, albedinem seu rotunditatem ab ipso corpore quod vel album vel rotundum est, separari non posse, ita ut ab ipso non fracto haec per se singulariter (non) frangantur."

Boileau schreibt l. c.: „Haec autem opinio de fractione corporis Christi videtur valde communis fuisse eo tempore, quo primam suam retractationem seu palinodiam canere coactus est Berengarius in Concilio Romano anno Christi 1059 tempore Nicolai II. papae."

III. Abſchnitt.

Berengar's Lehre und ihre Bekämpfung.

Berengar's dialektiſche Einwürfe.

Berengar knüpfte ſeine Polemik wider die kirchliche Abendmahlslehre [1]) an die eben beſprochene römiſche Glaubensformel von 1059 an, welche er „ein irriges Schreiben“ [2]) nennt, für welches weder der Papſt noch die Biſchöfe, ſondern nur Humbert ſelbſt verantwortlich zu machen ſei.[3]) Letzterer ſtürze ſich hier gleich dem Rieſen Goliath in ſein eignes Schwert [4]) und erweiſe ſich zugleich als einen Freund und Feind der Wahrheit; als Freund der Wahrheit, weil er darin ausſpreche, das hochheilige Brod des Altares ſei nach der Conſecration der Leib Chriſti; als

[1]) Berengar gebraucht folgende Bezeichnungen für das hl. Abendmahl: Mensa Dominica, mensam celebrare Dominicam, celebratio mensae Dom., de s. c p. 32. 36. 37. 53. 55. 63. 68. 70. 75. 77. 78. 81. 84. 96. 97. 98. 107. 118. 125. 126. 127. 131. 132. 139. 143. 163. 164. 172. 173. 177. 179. 205. 215. 217. 218. 219. 229. 230. 231. 233. 254. 259. 261. 274. 275 etc.

Sacrificium, sacrif. eccles., sacrif. populi Christ., sacrif. Christi, sacrif. altaris, oblatio altaris: de s. c. p. 38. 54. 69. 74. 81. 97. 107. 125. 138. 140. 141. 158. 170. 179. 192. 213. 245. 261. 274. 283; act. Conc. Rom. p. 103. 106. 107 etc.

Sacramentum (a) altaris, sacram. corporis Christi: de s. c. p. 38. 145. 158. 159. 168. 217. 219. 227. 274. 276; ep. ad. Lanf., Dachery p. 24 etc.

Panis altaris, p. mensae Dom., p. sanctus, sacratus, sacrosanctus, consecratus altaris de s. c. p. 31. 51. 70. 75. 85. 98. 133. 145. 168. 179. 277. 283. 284. 280. etc.

Eucharistia: de s. c. p. 44. 50. 286; Dachery p. 22. 24; Sudendorf 211.

[2]) „Scriptum erroneum“, de s. coena p. 25.

[3]) de s. c. p. 25. 26. Dagegen betont Lanfranc (cap. II. p. 233) ausdrücklich, daß nicht bloß Humbert, ſondern auch Nicolaus II. und die Synode für das Bekenntnis verantwortlich ſeien.

[4]) de s. c. p. 32.

Feind der Wahrheit, weil er leugnet, daß auch nach der Consecration noch Brod vorhanden sei.[1]) Aber gerade hierin widerspreche sich Humbert selbst, ohne es zu merken, wie denn, genau genommen, die Formel gerade für Berengar und gegen Humbert spreche, obwohl sie gegen den ersteren[2]) verfaßt ward. Denn offenbar ist Humbert des Glaubens, daß Brod und Wein bei der Consecration durch Wesenswandlung absumiert werden; dann aber darf er unmöglich einen der folgenden drei Sätze aufstellen, in welche sich sein Glaubensbekenntnis zerlegen läßt: Brod und Wein sind nach der Consecration Sacramente; oder: Brod und Wein sind nach der Consecration Christi Leib und Blut; oder: Brod und Wein sind nach der Consecration nur Christi Leib und Blut. Jeder dieser drei Sätze streite gegen Humbert's eigene Ansicht, daß nach der Consecration kein Brod mehr vorhanden sei. Ein affirmativer Satz kann nämlich nicht bestehen, ist logisch unmöglich geworden, wenn ein wesentlicher Bestandteil desselben, Subjekt oder Prädikat, hinweggenommen wird.[3]) Soll ein Satz zu Recht bestehen, so müssen auch die beiden Satzglieder, Subjekt sowohl als Prädikat, zu Recht bestehen. Wer z. B. sagt: Christus siegt, hat mir beides eingeräumt, Subjekt und Prädikat; ebenso hat derjenige, der sagt: Brod und Wein sind nach der Consecration Christi Leib und Blut, mir beides eingeräumt, Subjekt und Prädikat, kann also nicht mehr behaupten, das Subjekt, Brod und Wein, sei nicht mehr vorhanden, durch die Consecration absumiert. Alle drei obigen Sätze kommen darin überein, daß in ihnen von Brod

[1]) de s. c. p. 31; Lanfranc verdreht (cap. III. p. 233) diese Stelle in der Art, als lehre Berengar, jeder Freund der Wahrheit sei zugleich ein Feind derselben; s. o.

[2]) de s. c. p. 66. 69. 107.

[3]) de s. c. p. 70: „Non enim constare poterit affirmatio omnis parte subruta." Dieser Satz, der offenbar nicht correkt abgefaßt ist, indem er nur zu besagen scheint: „nicht jede Bejahung kann bestehen" u. s. w., wurde nun von Lanfranc (cap. VI. 236) getadelt, worauf Berengar sich damit zu rechtfertigen sucht, daß er einige Stellen der Vulgata namhaft macht, wo non omnis wirklich für nullus gebraucht sei. Diese Beispiele waren nun allerdings nicht sehr glücklich gewählt; Lanfranc muß sich aber den Vorwurf gefallen lassen: quod male sillogismum collocaverim, moras facis, circa rem ipsam nec transeunter agis" — de s. c. p. 110. 111; vgl. Werner, (Gerbert v. Aurillac p. 177); Prantl, (Gesch. d. Logik II. 75); Dieckhoff, (evang. Abendmahlslehre, p. 51 Anm.).

und Wein als den Subjekten etwas prädiciert werde; also müssen die Subjekte Brod und Wein auch wirklich noch vorhanden sein, denn es kann ein Ding unmöglich etwas sein, wenn das Ding nicht ist, Sokrates kann nicht gerecht sein, wenn Sokrates überhaupt nicht existiert.[1])

Schwerwiegender wie diese logischen, sind die metaphysischen Bedenken, welche Berengar erhebt. Wie die Gegner ein Prädikat annehmen ohne Subjekt, so wollen sie auch Accidentien haben ohne Substanz. Was Lanfranc und die Gegner behaupten, es sei nach der Consecration nicht mehr die Substanz, oder, wie Berengar dafür sagt, das Subjekt des Brodes und Weines, sondern nur die Accidentien desselben, Form, Farbe, Geschmack vorhanden, unter welchen zur Vermeidung des Horrors Christi Fleisch und Blut seinem Wesen nach unsichtbar gegenwärtig sei,[2]) ist ganz absurd. Das constitutive Moment eines Dinges, wodurch es eben zu dem wird, was es ist, und wodurch es sich von jedem andern unterscheidet, ist seine Form. Fängt ein Ding an, so fängt es notwendig hinsichtlich seiner Form an; hört es auf, so geschieht dies in Folge des Verlustes der Form. Niemals wird also das Brod durch Zerstörung seines Wesens zu sein aufhören, wenn es nicht zuerst das verliert, wodurch es eben kein Stein und kein Fleisch, sondern Brod war. Setzen wir den Fall, es werde mein Finger durch Feuer oder sonst absumiert, so muß

---

[1]) de s. c. p. 67. 68. 70. 82. 106. 107. 108. 109. 111. 121—123. 126. 211. 233. 234. 279. Prantl, (l. c. p. 75 n. 308) schreibt: „Die Verurteilung der Abendmahlslehre des Berengar enthielt zugleich eine Verurteilung jener Logik in sich, welche auf die subjektive Kraft des menschlichen Denkens sich stützend, in den menschlichen Sprachausdrücken den festen Gehalt begrifflicher Allgemeinheit erblicken konnte". Dagegen bemerkt jedoch Werner, (l. c. p. 178 Anm.) mit Recht: „Dieser feste Gehalt begrifflicher Allgemeinheit ist nun bekanntlich auch durch die Ergebnisse der neueren naturwissenschaftlichen Forschung sehr unsicher geworden. Der Darwinismus hat die Wandelbarkeit der Objekte der menschlichen Wortbezeichnungen für das neuzeitliche Bewußtsein sehr energisch zur Geltung gebracht. Das menschliche Sachdenken brauchte aber nicht auf die Entdeckungen des Darwinismus zu warten, um einzusehen, daß das Brod seiner Natur nach disponiert ist, in Anderes überzugehen, und daß es, wofern es nicht als Aliment diese seine Bestimmung erfüllt, durch Deterioration und Corruption zu etwas Anderem wird." Gegen Berengar vgl. Guitmund (p. 455 B. D., bibl. m. l. XVIII); Werner, (l. c. p. 177. 178).

[2]) de s. c. p. 220. 221.

notwendig auch die Collineation meines Fingers absumiert werden. Nun behaupte ich zwar nicht, daß nicht auch ein Stein, ein Holz die Collineation meines Fingers erhalten kann; aber es ist ein Unterschied zwischen numerischer und spezifischer Identität. Ist die Collineation meines Fingers absumiert und hat das Holz und der Stein nun eine solche, welche gerade so aussieht, so kann man eben nicht sagen, Holz oder Stein habe die Collineation meines Fingers, sondern sie haben ihre eigene, mit jener nicht identische, sondern nur ähnliche. Ebenso kann, wenn das Brod auf dem Altare durch Zerstörung seines Subjektes absumiert ist, das nun durch Neuschaffung an seiner Stelle beginnende Fleisch unmöglich die Qualitäten des vernichteten Brodes beibehalten, da das, was am Subjekte war, unmöglich bleiben kann, wenn das Subjekt selbst zerstört ist[1]); wenn also das nach Annahme der Gegner durch die Consecration gegebene Fleisch Christi die Qualitäten des Brodes aufweist, so sind das nicht die Qualitäten des zuvor vorhandenen und nun absumierten Brodes, sondern nur diesen ähnliche. Überhaupt gilt als Canon: Alles, was aus Materie und Form besteht, ist ein Anderes, hinsichtlich dessen, daß es ist, und ein Anderes hinsichtlich dessen, daß es etwas ist; steht also fest, daß das Brod seinem Wesen nach absumiert, nicht mehr vorhanden ist, so ist es ganz undenkbar, daß seine Accidentien noch vorhanden sein sollten; ja, Gottes Allmacht selbst ist nicht imstande, das Accidens zu erhalten, wenn dessen Substanz zerstört ist.[2]) Umgekehrt aber muß, wenn die Accidentien eines Dinges vorhanden sind, gesehen, berührt, gebrochen werden, notwendig auch das Ding selbst vorhanden sein, berührt werden u. s. w.[3]) Nur ein ganz Verrückter kann von einem Gegenstande, dessen constitutive Merkmale alle gegeben sind, behaupten, derselbe sei seinem Wesen nach vernichtet.[4]) Es ist ganz undenkbar, daß die Röte, Schwärze u. s. w. gesehen werde, der rote oder schwarze Gegenstand selbst aber nicht.[5]) Zu behaupten, die Farbe und andere Qualitäten der Fleischpartikel werden sinnenfällig wahr-

[1]) de s. c. p. 92. 93.
[2]) de s. c. p. 211. 212. 227. 245. 251.
[3]) de s. c. p. 127.
[4]) de s. c. p. 146.
[5]) de s. c. p. 202. 192.

genommen, die Fleischpartikel selbst aber nicht, ist gerade so unsinnig, als wolltest du behaupten, es werde die Farbe und die Qualitäten deiner Stirne, Nase, deines Fingers ꝛc. mit den Augen des Leibes gesehen, mit der Hand gesalbt, gewärmt, die Stirne selbst aber, die Nase, der Finger werden nicht gesehen, nicht gesalbt.[1]) Was kann es Thörichteres geben, als was du sagst: Es sei das Fleisch Christi sinnenfälliger Weise (sensualiter) auf dem Altare, und dies Fleisch habe eine Farbe, und diese dem Fleische als ihrem Subjekte inhärierende Farbe werde gesehen, das Fleisch selbst aber werde nicht gesehen?[2]) Die Accidentien verdanken eben wie ihr Sein, so auch ihre sinnliche Wahrnehmbarkeit ihrem Träger, dem Subjekte: Subjekt und Accidens wurden von Gott, der ewigen Wahrheit selbst, für die körperlichen Sinne unzertrennbar mit einander verbunden; was aber Gott verbunden hat, soll Lanfranc's Thorheit nicht trennen. Nur für den Verstand, keineswegs aber für das Gesicht oder einen anderen körperlichen Sinn kann Substanz und Accidens von einander geschieden werden.[3]) Es ist also ganz und gar unmöglich, was die Gegner lehren, daß nämlich nach der Consecration das Fleisch Christi unter den sichtbaren Accidentien des Brodes und Weines unsichtbar zugegen sei.

Allein wenn dies auch wirklich möglich wäre, so wäre es doch ganz zwecklos. Paschasius und Lanfranc wollen die Erhaltung der Accidentien des Brodes und Weines deshalb, damit unter ihnen als einer Hülle Fleisch und Blut Christi genossen und doch der Horror vermieden werde, der notwendig eintreten müßte, wenn Fleisch und Blut in ihrer eigenen Gestalt empfangen

[1]) de s. c. p. 189. 190. 195. 192. Im Briefe an Adelmann spottet er (Martène, thes. n. anecd. IV. 113) „über die Thorheit der Gegner, die etwas verloren haben wollten, was sie doch in den Händen halten".

[2]) de s. c. p. 182. Berengar denkt sich also irrtümlich das Verhältnis, welches die Kirche zwischen dem eucharistischen Fleische und den sacramentalen Gestalten walten läßt, so, wie es zwischen einer Substanz und ihren Accidentien besteht. Aber allerdings ward diese Auffassung damals wirklich von orthodoxen Autoren vertreten; vgl. oben Walter und Abbaud!

[3]) de s. c. p. 190. 193. 201. 202. Wegen des unzertrennbaren Zusammenhanges, den Berengar zwischen Substanz und Accidens setzt, gebraucht er wiederholt species = subjectum = substantia, z. B. de s. c. p. 126. 163. 164. 170. 221; doch hat auch er species = accidentia, z. B. de s. c. p. 202. 211.

würden, da es dem menschlichen Gefühle widerstrebt, Menschenfleisch zu essen. Allein die Accidentien des Brodes und Weines können diesen Horror wohl für das leibliche Auge, nicht aber für den Geist entfernen, für den Geist ist eben doch Fleisch und Blut da, und gerade der Geist, der Sitz des ganzen Gefühlsvermögens, ist es, der am meisten davor zurückschaudert, Menschenfleisch zu essen, Menschenblut zu trinken.[1])

Endlich ist eine solche Erhaltung der Accidentien bei Vernichtung ihrer Substanz nicht bloß gänzlich unmöglich und zwecklos, sondern auch Gottes höchst unwürdig. Denn wenn Christus den Blicken der Menschen auf dem Altare Brod darbietet, als ob dort noch Brod zugegen sei, während doch nach der Consecration gar kein sinnliches Brod mehr vorhanden ist, wenn also Christus den Schein erweckt, als habe man es bei seinem Opfer mit Brod zu thun, während in Wirklichkeit gar keines mehr da ist, dann betrügt Christus die Menschen. Wenn aber Christus die Menschen betrügt, dann ist Christus die Wahrheit nicht. Nun aber ist Christus die Wahrheit. Also stellt er auch auf dem Altare den menschlichen Blicken nichts Anderes dar, als was daselbst wirklich zugegen ist, nämlich sinnliches Brod. So der heilige Augustin und Gregor.[2])

Die Gegner lehren, an Stelle der bei der Consecration absumierten Brodsubstanz sei Christi Fleisch und Blut zugegen. Aber auch das ist unmöglich: weder Christi ganzer Leib noch eine Partikel desselben kann im Abendmahle vorhanden sein. Nicht Christi ganzer Leib; denn dies widerspricht

1) dem heiligen Geiste, der an verschiedenen Stellen der heiligen Schrift, wie Psalm 109, 2; Apost.-Gesch. 3, 21; 1. Timoth. 6, 15; Tit. 2, 13, ferner im apostolischen Glaubensbekenntnisse ausspricht, daß Christi Leib sich im Himmel befinde und denselben vor dem Weltende nicht verlassen werde.[3]) Ist er aber im Himmel, so kann er nicht auf Erden sein; die Behauptung, es sei schon jetzt Christi Fleisch und Blut auf dem Altare sensualiter zugegen, verstößt gegen alle authentischen Schriften[4]);

[1]) de s. c. p. 221. 222.
[2]) de s. c. p. 199. 288. 289.
[3]) de s. c. p. 198.
[4]) de s. c. p. 157.

2) widerſpricht eine ſolche Annahme der menſchlichen Vernunft. Denn dieſe könnte es mit ihrer Anſchauung von der Erhabenheit Gottes nicht vereinbaren, daß Chriſti Leib täglich millionenmal vom Himmel auf die Erde herabgeworfen (dejici) und dann in den Himmel wieder zurückverſetzt werden ſollte. Das hieße mit dem Leibe Chriſti ein frevelhaftes Spiel treiben [1];

3) ſteht einer ſolchen Lehre der Glaube der Kirche entgegen, welche ſich rühmt, daß ſie auf der ganzen Welt Chriſti ganzen Leib als Opfer darbringe. Würden nun 1000 Prieſter zur gleichen Zeit den Tiſch des Herrn feiern, ſo könnte doch nur einer von ihnen den Leib Chriſti sensualiter präſent haben, da es eben nur einen Leib Chriſti gibt; denn ſonſt wären es ja viele Chriſtuſſe. Wollte man aber annehmen, es gebe zwar nur einen einzigen Leib Chriſti, dieſer nämliche aber ſei bei allen Opfern zugleich zugegen, ſo widerſpricht dies dem Begriffe der Leiblichkeit, denn es ſteht feſt, daß das kein Körper ſein kann, was im nämlichen Momente an verſchiedenen Orten zugleich zugegen iſt.[2]

4) Endlich widerſprechen die Gegner, wie es Art der Thoren iſt, mit ihrer Lehre, es ſei in der Euchariſtie Chriſti ganzer Leib präſent, ſich ſelbſt. Denn auch ſie geben zu, daß der Leib des Herrn jetzt impaſſibel, incorruptibel iſt, nach dem Worte des Apoſtels, daß „der Herr auferſtanden von den Toten nicht mehr ſtirbt", daß es „ſeinem Fleiſche gegeben ward, im Grabe die Verweſung nicht zu ſchauen". Iſt nun dem alſo, dann kann der Leib Chriſti auch nicht mehr gebrochen, mit den Zähnen zermalmt werden. Nun aber ſteht feſt, daß das, was vom Altare ſowohl Gute als Böſe empfangen, durchaus jeder Corruption unterliege, mit den Händen gebrochen, mit den Zähnen zermalmt werde, um von anderem zu ſchweigen[3], was unleugbar

---

[1]) de s. c. p. 198.

[2]) de s. c. p. 199. p. 266: „Corpus enim in quo surrexit, uno loco esse oportet."

[3]) de s. c. p. 118. 119: „Si enim, sicut erras, non sunt in altari, nisi portiuncula sensualiter carnis Christi et sanguinis illa omnino omni sunt obnoxia corruptioni. Porro quae de altari tam probus quam reprobus accipit, manibus franguntur, dentibus atteruntur, ut alia taceam etc.

Vgl. Guitmund, (bibl. m. Lugd. p. 449 D.; 447 G.); Durand, (P. I. l. c. p. 420 G.); Alger, (L. II. cap. I. p. 275 F. 276); ep. Gozechin (Bouquet XI. 501), wo Berengar und die Seinen ſtercoraniſtiſcher Anſchauungen bezichtigt werden.

ein Beweis von Corruption ist. Also kann das, was auf dem Altare zugegen ist, Christi Leib, der über alle Corruption erhaben ist, offenbar nicht sein.[1])

Aber es kann auch nicht einmal eine Partikel des Fleisches und Blutes auf dem Altare zugegen sein, wie der Pöbel und der Corveyermönch Paschasius lehren.[2]) Denn 1) ist, wie soeben bemerkt, auch nach der Gegner eigenem Geständnis, Christi Leib im Himmel leidensunfähig. Sollte nun eine Partikel desselben im Abendmahle zugegen sein, so wäre das nicht anders möglich, als es müßte Christi Leib in Stücke zerschnitten und ein solches Stück auf den Altar herabgebracht werden.[3]) Nun aber kann Christi Leib nicht mehr zerstückelt werden, also kann auch keine Fleischpartikel zugegen sein.[4]) 2) Wenn auch Christi Leib zerschnitten werden könnte, so kann er doch weder ganz noch teilweise den Himmel verlassen.[5]) 3) Wenn auch wirklich Christi Leib zerschnitten und auf die Erde gebracht werden könnte, so hat doch Lanfranc ein solches Zugeständnis von vornherein abgeschnitten, da er beharrlich leugnet, Christi Fleisch, das er sensualiter im Opfer zugegen sein läßt, werde mit den Augen des Leibes gesehen. Denn ist das eucharistische Fleisch Christi nach Lanfranc unsichtbar und geistig, so kann es Christi himmlischem

---

[1]) de s. c. p. 199. 201. 206. 247.

[2]) de s. c. p. 174: „Secundum errorem vulgi atque Pascasii monachi, nichil esse in altari post consecrationem, nisi portiunculam carnis et sanguinis"; cf. de s. c. p. 45. 81. 84. 109. 114. 119. 127. 130. 131. 132. 133. 134. 137. 138. 140. 156. 158. 167. 168. 169. 174. 175. 188. 190. 200. 206. 243. 245. 278. ep. ad. Adelm. (Martène IV. 113) etc. etc. Wenn Dieckhoff, l. c. p. 53) schreibt „die portiuncula carnis, womit Berengar die Lehre seiner Gegner charakterisiere, drücke wirklich die Ansicht derselben, wenn auch in schroffster Weise, doch richtig aus," so gesteht schon Engelhardt, (K.-G. II. 163), daß Lanfranc und die kath. Kirche eine Verwandlung in den ganzen Leib Christi annahmen. Dagegen ist allerdings einzuräumen, daß einige Ausdrücke in Radbert's Buch, worauf wir oben hingewiesen, sowie die Wundererzählungen eine solche Auffassung der Kirchenlehre, es sei portiuncula carnis zugegen, begünstigen konnten.

[3]) de s. c. p. 200: „Portiunculam carnis Christi in altari adesse, fieri non potest, nisi in coelo corpus Christi desecetur et desecta de eo particula ad altare submittatur."

[4]) de s. c. p. 147. 149. 156. 158. 163. 168. 282.

[5]) de s. c. p. 158.

Leibe, der ſichtbar und taſtbar iſt, unmöglich angehören.[1]) Endlich müßte, da Chriſti ganzer Leib incorruptibel iſt, auch jede Partikel desſelben incorruptibel ſein, während doch die Euchariſtie gebrochen und zerkaut wird.[2])

Kann nun, wie aus all dem erhellt, Chriſti hiſtoriſcher Leib weder ganz noch teilweiſe im Abendmahle gegenwärtig ſein, wäre dann eine reale Präſenz nicht etwa in der Weiſe denkbar, daß Gott im Augenblicke der Conſecration jedesmal wenigſtens einen Teil des Fleiſches Chriſti durch einen Schöpferact neu hervorbringt und präſent ſein läßt?[3]) Denn in dieſem Falle wäre die Annahme, es ſei nur eine Partikel des Fleiſches zugegen, noch erträglicher; ganz widerſinnig wäre es, behaupten zu wollen, es werde Chriſti ganzer Leib immer wieder auf's neue erſchaffen.[4]) Doch auch eine ſolche Annahme iſt unzuläſſig. Neuerſchaffen kann Gott nur das, was noch nicht exiſtiert. Nun aber exiſtiert Chriſti Leib ſchon mehr als 1000 Jahre, kann alſo nicht mehr erſchaffen werden.[5]) Sollte er wieder auf's neue zu ſein anfangen, ſo müßte er zuerſt nochmals zerſtört, abſumiert,

---

[1]) de s. c. p. 158. 159.

[2]) de s. c. p. 206. 247.

[3]) Berengar denkt ſich den von der Kirche gelehrten Weſenswandlungsproceß conſtant als Vernichtung der Brodes- und Neuſchaffung der Fleiſchesſubſtanz. Ein ſolcher Vorgang wäre aber keine Wandlung mehr zu nennen, vgl. Thom. Aq., Sum. Theol P. III. quaest. LXXV. art. III. IV; Berlage, (kath. Dogm. VII. 294) Berengar denkt ſtets an eine corruptio subjecti, generatio subjecti de s. c. p. 90. 91. 96. 109. 131. 132. 133. 141. 145. 146. 161. 162. 163. 167. 181. 190. 192. 197. 201. 202. 206. 229. 245. 278 etc.; er ſchreibt: „portiuncula carnis recens facta in altari", de s. c. p. 114. 130. 92–96. act. Conc. Rom., Martène IV. 106 „Ipsi enim ad hoc accipiebant quod substantialiter (panem et vinum converti) addebant, panis subjectum de sacrificio Christi per sui corruptionem ablatum deesse, subjectum vero corporis Christi per generationem subjecti sui recens factum adesse." Dieſe Vorſtellung Berengar's von einer jedesmaligen Neuſchaffung des euchariſtiſchen Fleiſches war begünſtigt durch das „ceare", nova creatura" des Radbert und ſpäterer Schriftſteller; Durand berichtet ausdrücklich (P. IV. 424 D): Sunt nonnulli, qui dicant, quandam novam carnem Christi esse in altari", ſchreibt aber irrtümlich dieſe Lehre den Berengarianern zu.

[4]) de s. c. p. 130. 131.

[5]) de s. c. p. 146. 147. 156. 163. 188. 282.

vernichtet werden [1]); da dies offenbar unmöglich ist, so kann auch von einer Neuschaffung desselben keine Rede sein. Der Apostel spricht: „Wenn wir auch Christus dem Fleische nach kannten, jetzt kennen wir ihn nicht mehr so"; Christum kennt aber dem Fleische nach derjenige, der ihn auch jetzt noch der Corruption und Generation unterworfen sein läßt.[2]) Ferner würde man auf solche Weise zwei Fleische Christi erhalten, da man doch wohl nicht wird behaupten wollen, das Fleisch, das man beim Abendmahl mit Händen hält, sei mit Christi himmlischem Fleische numerisch eines.[3]) Endlich könnte eine Fleischpartikel, die jetzt erst neugeschaffen würde, nicht dem Leibe Christi angehören, der ja schon mehr als 1000 Jahre im Himmel ist.[4])

Ist aber Christi Fleisch in der Eucharistie nicht zugegen, so kann auch von einer Wesenswandlung des Brodes in dasselbe keine Rede sein. Die Gegner denken überhaupt immer gleich an eine Wesenswandlung, obschon die heilige Schrift verschiedene Wandlungsarten kennt, die sämmtlich wahre Wandlungen sind.[5]) Erstens kann ein Ding in ein anderes verwandelt werden „materiali mutatione", d. h. durch Vernichtung, Corruption des ersten, und Neuschöpfung, Generation des dafür eintretenden zweiten Subjektes.[6]) Das ist aber eigentlich keine Wandlung, sondern eine Zerstörung.[7]) Der Art war die Wandlung des Stabes Moysis in eine Schlange und der Schlange in den Stab, des Leibes des Weibes Loths in eine Salzsäule, des Wassers in Wein, sowie sämmtlicher Speisen und Getränke ins Fleisch und Blut des Betreffenden. In allen diesen Fällen stand die Sache so, daß vor Zerstörung des einen Gegenstandes der andere noch nicht vorhanden war, und daß im nämlichen Momente, wo der eine absumiert ward, der andere erst in's Dasein zu treten

---

[1]) de s. c. p. 90. „Caro illa nec absumi potest, ut destructa et restituta iterum esse incipiat"; p. 91. 92. 94.

[2]) de s. c. p. 94. 95. 96—99.

[3]) de s. c. p. 203.

[4]) de s. c. p. 149. 156. 168. 191.

[5]) de s. c. p. 57: „Est enim multiplex et vera conversio."

[6]) de s. c. p. 94.

[7]) de s. c. p. 161: „Convertitur enim, immo evertitur aliquid per corruptionem subjecti, ut possit de eo per generationem subjecti aliud quodcunque institui"; p. 170.

begann. Würde im Abendmahle eine solche Wandlung vor sich gehen, so könnte das Brod durch Zerstörung seines Wesens zwar verwandelt werden, aber nur in ein solches Fleisch Christi, das bisher noch nicht existierte; und da Christi Fleisch schon so viele Jahre vollkommener Unsterblichkeit sich erfreut und bei Vernichtung der Brodessubstanz nicht mehr erst auf's neue zu existieren beginnen kann, so kann die eucharistische Wandlung nicht nach Analogie der Wandlung des Stabes in die Schlange erfolgen, ist also keine Wesenswandlung.[1]) Brod und Wein im Sinne der Gegner in Christi Leib verwandeln, heißt Gott machen.[2]) Ja, Lanfranc gebraucht sogar den Ausdruck: Christi Leib werde aus Brod bereitet,[3]) was der höchste Unsinn und die größte Schmach für die christliche Religion ist, da Christi Leib weder ganz noch teilweise mehr neuentstehen oder gar „bereitet" werden kann.[4]) Zwar behaupten die Gegner, die Wandlung geschehe durch ein Wunder und gereiche zur Bewunderung. Vielmehr muß man sagen: Die Wandlung gereiche zur Schmach und zur Verachtung Gottes. Denn wenn zur Verherrlichung Gottes dient das Apostelwort: „Der Tod hat keine Gewalt mehr über ihn" ꝛc., so muß notwendig zur Verachtung und Schmach Gottes dienen, was du irriger Weise sagst, Gott, die Wahrheit, verlange von seinen Gläubigen, sie sollten lügen, ein Stückchen Fleisch, das vor der Celebration niemals existierte, fange nun zu existieren an und eigne dem Leibe Christi, der doch schon seit mehr als 1000 Jahren incorruptibel zur Rechten des Vaters sitzt.[5]) Eine Schmach wäre

---

[1]) ep. ad Adelm., (Martène IV. p. 111.) de s. c. 163. 164. 218.

[2]) de s. c. p. 96.

[3]) Lanfranc (cap. VI. p. 236); nur vom Sacrament kann dieser Ausdruck gebraucht werden (de s. c. p. 89. 91. 209).

[4]) de s. c. p. 91. Guitmund (p. 450 D.) erzählt, Berengar habe spöttisch gesagt: „Christus ward niemals auf Äckern gesäet oder geerntet. Diese aber (die Abendmahlselemente) wurden auf Äckern gesäet und geerntet; wie können sie also der Leib Christi sein?" — Einer ähnlichen blasphemischen Äußerung soll sich auch Kaiser Friedrich II. schuldig gemacht haben. Als dieser einst an einem Kornfelde vorüberzog, sagte er: „Wie viele Götter werden wohl aus diesem Getreide noch werden!" Vgl. Reuter, (Geschichte d. relig. Aufklärung, II. 289).

[5]) de s. c. p. 96.

es für Gott, zu befehlen, ich will nicht sagen: sein, sondern nur das Fleisch eines gewöhnlichen Menschen mit den Zähnen zu essen.[1])

Eine zweite Verwandlungsart besteht darin, daß ein Gegenstand zwar seiner Substanz nach vorhanden bleibt, aber eine andere Form annimmt, seine eigene dagegen verliert. So sagt man vom Ebenholz und der Coralle, daß sie infolge des Einflusses des Meeres versteinern, die ihnen eigene Weichheit verlieren und dafür die Härte des Steines annehmen, so daß sie jetzt gegen die Instrumente der Handwerker und den Zahn der Zeit widerstandsfähiger sind. Auch eine solche Wandlung ist beim heiligen Abendmahle nicht zukömmlich, weil es unmöglich ist, daß Christi Leib die ihm eigene Form verlieren und dafür mit einer neuen, etwa der des Brodes und Weines, überkleidet werden sollte. Derjenige kennt Christus dem Fleische nach, der behauptet, Christi Leib sei noch jetzt der Corruption oder Generation unterworfen oder vermöge noch irgendwelche Qualitäten oder Formen anzunehmen, die er nicht zuvor schon hätte. Doch wäre eine solche Wandlung immer noch annehmbarer, als eine Wesenswandlung, weil hier nur die Qualitäten sich ändern, die Substanzen aber bleiben.[2])

Trotzdem darf man nicht glauben, es gehe nach Berengar's Auffassung bei der Eucharistie gar keine Wandlung des Brodes und Weines vor sich. Energisch protestiert der Scholastikus gegen eine derartige Insinuation Lanfranc's, der dieses unter dem Volke nur deshalb ausstreue, um ihn verhaßt zu machen. „Daß Brod und Wein auf dem Altare in Christi wahren Leib und sein wahres Blut verwandelt wird, ist nicht meine, nicht deine, sondern die Lehre des Evangeliums, des Apostels und der authentischen Schriften, denen man nicht widersprechen darf."[3]) „Freilich wird aus Brod Christi Leib, aber nicht durch Zerstörung der Brodssubstanz; das Brod, das anfangen kann, etwas zu werden, das es vorher nicht war,

---

[1]) de s. c. p. 97.

[2]) de s. c. p. 94. 95.

[3]) de s. c. p. 57: „Panem et vinum per consecrationem converti in altari in verum Christi corpus et sanguinem, non mea, non tua, sed evangelica, apostolicaque simul autenticarum scripturarum, quibus contra ire fas non sit, est sententia. . . . Dicens autem tuam esse tuorumque sententiam quasi non sit mea . . . . scriptum tuum invidiam mihi comparat."

wird Christi Leib, aber nicht durch Neuschaffung dieses Leibes; aus dem, was vorher nur etwas Gemeines gewesen war, wird Christi seligmachender Leib, aber nicht in der Weise, daß das Brod durch Zerstörung aufhörte, oder Christi Leib durch Neuschaffung erst zu sein anfinge."[1] Beim Opfer Christi gehen die Substanzen von Brod und Wein nicht verloren, sie erhalten nur ein höheres Privilegium als sie hatten, d. h. sie bleiben, was sie waren, und werden etwas, was sie nicht waren.[2] Die Wandlung geschieht nach Analogie der Rechtfertigung. Wie bei letzterer aus der alten Creatur eine neue wird, wobei jedoch Leib wie Seele die Eigentümlichkeit ihrer Natur beibehalten, wie aus einem Sohn des Verderbens ein Sohn Gottes, aus einem animalis ein spiritualis, aus einem Knechte nach Fulbert ein Streiter, aus dem Streiter ein Sohn, aus Herkules ein Gott wird[3], wobei doch offenbar die Substanzen unverändert bleiben und nur zu dem, was sie von Natur aus schon sind, eine höhere Dignität erhalten: so geht auch die Wandlung des Brodes in Christi Leib vor sich, Brod und Wein bleiben substanziell intakt und erhalten nur eine höhere Würde. Wie der Herr bei seiner Menschwerdung etwas annahm, was er nicht war, ohne das einzubüßen, was er war, so verliert das consecrierte Brod zwar seine Wertlosigkeit und Bedeutungslosigkeit hinsichtlich des Seelenheiles, nicht aber die Eigentümlichkeit seiner Natur, die vielmehr der Vermehrung und Erhöhung ihrer Würde zur Grundlage dient.[4] Wenn Paulus nicht derselbe wäre, der er war, wie könnte er sagen: „Ich lebe"? Wenn er nicht verwandelt wäre, wie könnte er sagen: „doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir?"[5]

Entgegnet Lanfranc,[6] die eben angeführten Beispiele seien unzutreffend, da ein Unterschied walte zwischen der Wandlung des Brodes in Fleisch und der eines Erzürnten in einen Ver-

[1]) de s. c. p. 97.

[2]) de s. c. p. 141.

[3]) de s. c. p. 98. 208. 90.

[4]) de s. c. p. 186. 98. 99.: „Panis consecratus in altari amisit vilitatem, amisit inefficaciam, non amisit naturae proprietatem, cui naturae quasi loco, quasi fundamento dignitas divinitus augeretur et efficacia."

[5]) de s. c. p. 144.

[6]) Cap. IX. 238: „Quis enim compos sui credat rem aliquam converti in aliam nec tamen in ea parte desinere esse quod erat?"

ſöhnten, eines Sünders in einen Gerechten, eines Saulus in Paulus, ſo erwidere ich: Allerdings iſt die Wandlung des Brodes in Chriſti Fleiſch gewiſſermaſſen eine andere und doch ſind meine Beiſpiele paſſend; denn wenn auch bei jener Wandlung zwei Subjekte ſind, Brod und Leib, deren eines in's andere verwandelt wird, bei dieſer aber nur ein einziges, das von einem Zuſtand in einen andern übergeht, ſo kommen doch beide Wandlungsarten darin überein, daß beiderſeits die Subjekte bleiben und in etwas Anderes verwandelt werden, was ſie nicht waren; weder hier noch dort handelt es ſich um eine Corruption des einen und Generation des andern Subjekts. Zwar bezeichnet Lanfranc es als unglaublich, daß etwas, indem es in ein Anderes verwandelt wird, nicht in dieſer Hinſicht zu ſein, was es war, aufhören ſollte; allein, bemerkt Berengar, daß ein Ding bei ſeiner Wandlung in ein andres in gar keiner Beziehung aufhöre, zu ſein, was es war, vielmehr in jeder Hinſicht bleibe, was es war, hatte ich ja gar nicht behauptet. Denn ſofern der Herr jemanden zürnte, ſteht er bei ſeiner Verſöhnung vom Erzürntſein ab; wendet ſich jemand zur Gerechtigkeit, ſo hört er auf, ein Sünder zu ſein, ꝛc.; aber es trat doch nirgends eine Corruption oder Generation der Subjekte ein.[1]) Übrigens kennt auch die heilige Schrift[2]) Beiſpiele einer Wandlung, wobei die Subſtanzen bleiben; z. B. „conversi sunt in arcum pravum", Pſalm 77., 57; „qui convertit petram in stagna aquarum et rupem in fontes aquarum", Pſalm 113, 8; „ut convertat corda patrum in filios", Malach. 4. 6; „convertat corda patrum in corda filiorum", Luc. 1, 17.

Um recht zu verſtehen, welcher Art die beim Abendmahle ſich vollziehende Wandlung iſt, darf man eben nicht vergeſſen, daß ſie durch Conſecration eintritt; die Conſecration iſt eine Spezies der verſchiedenen Wandlungsarten.[3]) Consecrare iſt aber ſo viel als benedicere, ſegnen[4]); die Conſecration iſt eine Segnung wie

---

[1]) de s. c. p. 145. 146.

[2]) de s. c. p. 147. 144.

[3]) de s. c. p. 161: „Est vera procul dubio panis et vini per consecrationem altaris conversio in corpus Christi et sanguinem, sed attendendum, quod dicitur: per consecrationem, quia hic est hujus conversionis modus."

[4]) de s. c. p. 163. 177. 248. act. Conc. Rom., Mart. IV. 107.

jede andre, schließt also ein Aufhören des betr. Objektes notwendig aus.[1]) Denn es gehört wesentlich zum Begriff der Consecration, daß der zu consecrierende Gegenstand während der ganzen Dauer der Consecration vorhanden ist[2]); wo das Consecrierte aufgehoben wird, kann auch von einer Consecration nicht mehr die Rede sein.[3]) Die Consecration ist keine Corruption, sondern eine Melioration der Brodes- und Weinssubstanz.[4]) Die Consecration des Brodes im Abendmahle gleicht ganz der Weihe des Taufwassers; wie hier das Wasser seinem Wesen nach bleibt und nur eine höhere Kraft, Würde, Weihe annimmt, so bleibt auch das Brod nach der Consecration Brod[5]) und erhält nur die Eigenschaft, daß es zu dem hin, daß es Brod ist, zugleich auch Sacrament der Religion, des aus der Jungfrau gebornen Leibes Christi wird,[6]) und auch für den Gläubigen eine Wirkung zum ewigen Leben hat.[7]) Denn nur das consecrierte, nicht aber das unconsecrierte Brod kann Christi Leib genannt werden oder sein.[8]) Wenn Brod und Wein zum Altare gebracht werden und den Segen empfangen, so werden sie durch die Consecration Christi Leib und Blut[9]); es ist in ihnen höher zu achten die Kraft des göttlichen Segens, dem gemäß sie Christi Leib sind, als die Kraft der Natur, wornach sie Brod und Wein sind.[10]) Vor dem Abendmahle diente das sinnliche Brod nur zur Fristung des Leibes, der Herr aber machte, daß es auch dazu diene, der Seele das verlorene ewige Leben wiederzubringen.[11]) Brod und Wein werden consecriert, um als Leib und Blut Christi betrachtet zu werden[12]);

---

[1]) de s. c. p. 277. 278.

[2]) de s. c. p. 91: „Non potest non superesse materialiter quid consecretur."

[3]) de s. c. p. 216. 217: „Nec convincere poteris adesse consecrationem, ubi consecratum auferes"; cf. p. 68. 69. 147. 152.

[4]) de s. c. p. 91. 116. 122. 125. 156. 233. 243. 248. 277. 279. 285.

[5]) de s. c. p. 151.

[6]) de s. c. p. 91. 127. 129. 209.

[7]) de s. c. p. 120.

[8]) de s. c. p. 140. 243.

[9]) de s. c. p. 163. 230.

[10]) de s. c. p. 177.

[11]) de s. c. p. 280. act. Conc. Rom. p. 105. 107.

[12]) de s. c. p. 284.

das Brod heißt Christi Leib.[1]) Daß das, was du vom Altare empfängst, Brod sei, leugne ich nicht, aber ich sage, daß es nicht Brod allein sei, sondern solches Brod, das zum Leibe Christi promoviert ist.[2]) Brod und Wein sind nach der Consecration insoferne Christi Leib und Blut, als sie diese bedeuten.[3]) Brod und Wein sind Christi Fleisch und Blut, aber nur für den Glauben und für den Verstand.[4]) Wenn jemand sagt: das geheiligte Brod des Altares ist Christi Leib, und beifügt: „substantialiter", so kann dies verstanden werden: das Brod ist unbeschadet seiner eigenen Substanz Christi Leib, d. h. es verliert nicht, was es war, sondern nimmt nur etwas an, was es nicht war; oder so: Wie das geheiligte Brod nicht bloß für deine Vorstellung, sondern auch für das Auge deines Leibes die Substanz des Brodes ist: so ist dieselbe Brod die Substanz des Leibes Christi, aber für das Auge deines Geistes, nicht für das deines Leibes, nicht für deine Hand, nicht für deinen Zahn.[5])

Die Unhaltbarkeit der gegnerischen Abendmahlslehre ergibt sich ferner klar aus dem Begriffe der Eucharistie als eines Sacramentes. Sacramentum kommt her von sacrare, heiligen, weihen. Nun ist es ein bekannter Sprachgebrauch, daß man von einem Gegenstande, der geheiligt, geweiht ist, nicht bloß sagt, er sei geheiligt, sondern daß man ihn selbst eine Heiligung, ein Heiligtum, eine Weihung, ein „sacramentum" nennt, wie man auch von einem ausgezeichneten Manne nicht bloß sagt, er sei gerecht, sondern die Gerechtigkeit selbst, nicht bloß er sei geistig und himmlisch, sondern Geist und Himmel selbst, von einem Gottlosen aber nicht bloß, er sei fleischlich und irdisch, sondern er sei Fleisch und Erde.[6]) Brod und Wein sind Sacramente

---

[1]) de s. c. p. 83.

[2]) de s. c. p. 207.

[3]) de s. c. p. 155.

[4]) Epist. ad Adelm. p. 110. Nach Alger, (Prol., bibl. m. Lug. XXI. 251 F) hätte sich Berengar auch geäußert: „Brod und Wein werden in dem Sinne Christi Fleisch und Blut genannt, wie man bei der Taufe zum Täufling spricht: „Empfange das weiße Kleid und bringe es unversehrt vor den Richterstuhl Christi", wobei doch nicht dies selbst, sondern das dadurch Bezeichnete, die heiligmachende Gnade, gemeint ist."

[5]) Act. Conc. Rom., p. 105.

[6]) ep. ad. Adelm. p. 112.

würde also soviel bedeuten als: sie sind geheiligt, geweiht. Das Wort „Sacrament" bezeichnet also nicht das Sein, Wesen eines Dinges, sondern nur eine Eigenschaft desselben, setzt also notwendig einen Träger voraus; sagt man also von Brod und Wein, sie seien Sacramente, so müssen Brod und Wein ebenso wirklich vorhanden sein, wie derjenige, von dem man sagt, er sei gerecht. Auch kann man nicht sagen, Brod und Wein seien nur Sacramente, da sie bei aller Weihe, die sie empfingen, eben doch noch Lebens-, Nahrungsmittel bleiben.[1])

Doch hat das Wort „sacramentum" auch noch eine andere Bedeutung. So sagt Augustin in einem seiner Briefe: „Ein Sacrament ist einer unsichtbaren Gnade sichtbare Form"; lib. de cat. rud.: „Ein Sacrament ist das Zeichen einer unsichtbaren, göttlichen Sache"; lib. de poenit: „Ein Sacrament ist das Zeichen eines göttlichen Mysteriums"; lib. cont. Faust: „Die körperlichen Sacramente sind nichts Anderes als gleichsam gewisse sichtbare Worte, hochheilig zwar, aber doch veränderlich und zeitlich".[2]) Von einem Zeichen aber gibt Augustin de doctr. folgende Definition: „Ein Zeichen ist ein Ding, welches neben dem Eindruck, den es auf die Sinne macht, im Geiste noch eine andere Vorstellung erweckt"; vom Geiste also ist die Rede, nicht von der Hand, nicht vom Mund, nicht vom Zahn.[3]) Ebenso wird „sacramentum" auch in den Schriften der anderen Väter gleichbedeutend mit „signum, similitudo, figura, pignus" gebraucht.[4]) Nun aber versteht sich von selbst, daß da, wo ein Zeichen ist, auch ein Bezeichnetes sein muß, welch letzteres vom ersteren notwendig verschieden ist; wo ein Sacrament ist, da ist also notwendig auch eine res sacramenti und umgekehrt; Sacrament und res sacramenti sind correlative, sich gegenseitig ergänzende Begriffe, deren einer ohne den andern so wenig gedacht werden kann wie ein Vater ohne

---

[1]) de s. c. p. 82 251.

[2]) ep. ad Adelm. p. 112. 113.

[3]) ep. ad Adelm. p. 110: „Diffinitionem signi habes eodem autore: Signum est res praeter speciem quam ingerit sensibus, ex se faciens aliud in cognitionem venire. Non ait: in manum, in os, in dentem, sed: in cognitionem."

[4]) de s. c. p. 43. 67. 114. 192. 193. 135. 136. 137. 220. 225. 244. 250. 253. 263.

Sohn.[1]) Wenden wir nun das Gesagte auf das heilige Abendmahl an, so erhellt, daß man nicht sagen kann, wie Lanfranc seinen Gegner beschuldigt,[2]) Brod und Wein seien nur Sacramente; vielmehr ist auch beim Opfer der Kirche ein Zweifaches zu unterscheiden: Sichtbares und Unsichtbares, Sacrament und res sacramenti; und zwar muß das, was das Sacrament sein soll, nach der Lehre der heiligen Väter, insbesondere Augustins, sichtbar, veränderlich und corruptibel, die res sacramenti aber unsichtbar, unveränderlich und incorruptibel sein.[3]) Worin besteht nun nach der Auffassung Lanfranc's und der Gegner das Sacrament und die Sache desselben? Lanfranc behauptet anfangs seiner Schrift,[4]) die sichtbare Gestalt der Elemente bilde das Sacrament, das unsichtbar gegenwärtige Fleisch Christi aber die res sacramenti; am Schlusse aber[5]) nennt er das eucharistische Fleisch Christi selbst das Sacrament des im Himmel befindlichen.[6]) Allein das Eine ist so unmöglich wie das Andere. Die Spezies von Brod und Wein, Form, Farbe, welche nach Meinung der Gegner bei der Absumption noch übrig bleiben und unter welchen die neugeschaffene Fleischpartikel Christi verhüllt zugegen sein soll, können das Sacrament nicht bilden. Denn ist die Substanz des Brodes nicht mehr vorhanden, so können auch die Accidentien es nicht mehr sein; als der Stab Moysis in die Schlange verwandelt ward, da waren auch seine Form, Farbe, überhaupt seine constitutiven Merkmale nicht mehr vorhanden.[7]) Die Form und Farbe, welche nach der Wesenswandlung sichtbar wären, könnten also nicht mehr dem absumierten Brode angehören, sondern müßten dem durch Generation gegenwärtigen Fleische Christi als seine Accidentien inhärieren. Aber auch so ginge dann der Sacramentsbegriff verloren, denn es wäre nun das eucharistische Fleisch, also die res sacramenti, die doch nach Augustin unsichtbar

---

[1]) de s. c. p. 113. 114: act. Conc. Rom. p. 107.

[2]) Lanf. cap. VIII. 237. „Carnem ac sanguinem negas, in solo sacramento rem totam constituens; cf. V. 235.

[3]) de s. c. p. 245. 192. 193. 158. 253.

[4]) Cap. X. 239.

[5]) Cap. XIV. 241.

[6]) de s. c. p. 246. 197.

[7]) de s. c. p. 194. 195.

sein soll, selbst in den Bereich der Sichtbarkeit getreten.[1] Ebenso widersinnig ist die Behauptung Lanfranc's, das eucharistische Fleisch Christi sei das Sacrament des himmlischen Leibes. Zwar verweist er zur Stütze derselben darauf, daß ja Christus der Herr den Jüngern von Emaus gegenüber, seine nahe bevorstehende Himmelfahrt andeutend, sich angestellt habe, als wollte er weiter gehen: Damals sei Christus auch das Sacrament seiner selbst gewesen. Allein dieser Hinweis ist ganz hinfällig, denn wo ein Sacrament sein soll, müssen immer zwei von einander verschiedene Gegenstände sein, während in jener Erzählung nur der eine Christus ist.[2] Ferner kann ein Sacrament nur das werden, was consecriert wurde. Nun aber kann doch Christi Leib nicht von einem Menschen consecriert werden, vielmehr consecriert er den Menschen. Nach Augustin muß weiter das, was ein Sacrament sein soll, sichtbar, veränderlich, zeitlich sein: Die Gegner nehmen aber selbst an, das eucharistische Fleisch sei unsichtbar; also kann es nicht Sacrament des historischen sein.[4] Endlich hat Christus nur einen einzigen, leidensunfähigen, unzerschneidbaren Leib, und der ist im Himmel, das Fleisch, das auf dem Altare wäre, mit Händen gebrochen und mit den Zähnen zerkaut würde, könnte also dem himmlischen Leibe Christi nicht angehören, es wären also zwei Leiber Christi anzunehmen, was undenkbar ist.[5] Aus all dem folgt, daß der Sacramentsbegriff der heiligen Väter auf Lanfranc's Abendmahlslehre keine Anwendung finden könnte, letztere selbst also nicht richtig ist. Dagegen erheben sich gegen Berengar's Lehre solche Schwierigkeiten nicht. Ihr zufolge sind nämlich nach der Consecration Brod und Wein die Sacramente, die sichtbaren heiligen Zeichen der res sacramenti, nämlich des im Himmel zur Rechten des Vaters thronenden Leibes des Herrn[6]; und weil die Sacramente, die Zeichen, den Namen derjenigen Dinge zu erhalten pflegen, deren Sacramente sie sind, so heißt das consecrierte Brod auch Christi Leib, weil es nämlich das

---

[1]) de s. c. p. 195. 247. 192.
[2]) de s. c. p. 202. 203.
[3]) de s. c. p. 194. 195. 242. 246. 251. 253.
[4]) de s. c. p. 245.
[5]) de s. c. p. 114. 194. 195. 242. 243. 244. 245. 246. 251. 253.
[6]) de s. c. p. 91. 99. 125. 127. 129. 209. ep. ad Adelm. p. 110.

heilige Zeichen, Sacrament desſelben iſt[1]); und ſo könnte man auch ſagen, Chriſtus wird im Sacramente gebrochen, geteilt u. ſ. w., ohne daß dadurch der Incorruptibilität und Impaſſibilität des Leibes Chriſti auch nur im geringſten nahe getreten würde: wie man ja auch ſagt, man ehre den Papſt, wenn man ſeinen Cardinal ehrt, dieſen kleidet, bewirtet ꝛc., oder man beſchimpfe den Papſt, wenn man ſeinen Stellvertreter, den Cardinal beohrfeigt, verwundet ꝛc., obwohl hier nicht dem Papſt ſelbſt etwas geſchieht, ſondern nur ſeinem Vertreter.[2]) Kurz — die gegneriſche Lehre widerſpricht aller Vernunft; aber nicht bloß der Vernunft, ſondern auch aller Autorität.[3])

Bibliſcher Beweis Berengar's.

Berengar war ſeinem ganzen Bildungsgange nach mehr Philoſoph als Theolog. Obwohl nun der ſcharfſinnige Dialektiker ſich alle Mühe gab, die Lehre ſeiner Gegner als mit den Geſetzen des vernünftigen Denkens im Widerſpruche ſtehend zu erweiſen, ſo unterließ er es doch nicht, auch den Nachweis zu liefern, daß ſie wider die heilige Schrift und Tradition verſtoße, während ſeine eigene Anſchauung die einzig ächtbibliſche und altkirchliche ſei; ja gerade dieſem Nachweiſe widmet der Scholaſtikus den bei weitem größten Teil ſeines Buches, an der Exegeſe von Ausſprüchen heiliger Väter läuft der Zuſammenhang ſeiner Schrift fort. Ehe wir uns nun mit dieſer Seite der berengariſchen Polemik näher befaſſen, haben wir erſt das Verhältnis zu zeichnen, welches nach ihm zwiſchen Glauben und Wiſſen, Autorität und Vernunft, Bibel und Dialektik beſteht.

Auch Berengar ſpricht es aus, daß in der heiligen Schrift der heilige Geiſt redet[4]); dem Evangelium, den Apoſteln, den „authentiſchen Schriften" darf man nicht widerſprechen.[5]) Die Ausſprüche der Propheten, des Evangeliums, der Apoſtel bezeichnet er als eine unantaſtbare Autorität,[6]) als unbeſiegbarſtes Zeugnis.[7])

[1]) de s. c. p. 90.
[2]) de s. c. p. 273. 284.
[3]) act. Conc. Rom. p. 106; de s. c. p. 146.
[4]) de s. c. p. 161. 197.
[5]) de s. c. p. 57.
[6]) de s. c. p. 245.
[7]) Sudendorf p. 210.

Er nennt die ewige Wahrheit die Erleuchterin der Evangelien und Apostel[1]; er fordert Lanfranc auf, die Wesenswandlungslehre biblisch zu erhärten, und gibt sich selbst für besiegt, wenn dies jenem gelinge.[2] Zum Studium der heiligen Schrift fordert der Archidiakon seine Gegner immer wieder auf,[3] und es ist ihm sichtlich alles daran gelegen, seine Uebereinstimmung mit derselben darzuthun.[4] Doch höher als alle Autorität steht dem gelehrten Magister „die Wahrheit, welche Gott ist".[5] Gegen sie vermag selbst Gottes Allmacht nichts,[6] kein Wunder vermag sie zu erschüttern.[7] Diese von Berengar so hoch gepriesene Wahrheit ist aber jene, in deren Besitz der Mensch sich durch den Gebrauch seiner Vernunft setzt.[8] Darin besteht des Menschen Auszeichnung und Würde, daß er mit Vernunft begabt ist.[9] „Es ist eine evidente Sache, die nur blinder Wahnsinn leugnen kann, daß es, wo es sich um Erlangung der Wahrheit handelt, unvergleichlich höher steht, sich der Vernunft als der Autoritäten zu bedienen."[10] Der heilige Augustin bezeugt, „der Vernunft einer reineren Seele, die zur klaren Wahrheit gelangt ist, kann durchaus keine menschliche Autorität vorgezogen werden", und anderswo: „Ich schäme mich über die menschliche Schwäche, die zur Unterstützung der Vernunft noch nach Autoritäten sucht, da es doch nichts Vortrefflicheres geben kann, als die Autorität der Wahrheit, die besser ist als jeder Mensch.[11] Das Mittel nun, dessen die Vernunft sich bedient, um in den Besitz der Wahrheit zu gelangen, ist die

---

[1]) Sudendorf p. 220.

[2]) de s. c. p 97.

[3]) „Scrutamini scripturas" de s. c. p. 43. 71 234. 285 287, act. Con. Rom. p. 103.

[4]) de s. c. p. 100; Sudendorf p. 209 210. 211. ep. ad. Adelm. p. 111.

[5]) de s. c. p. 111. 282. 190. 112.

[6]) de s. c. p. 212. 281. 282.

[7]) de s. c. p. 97.

[8]) de s. c. p. 111. 112. 182. 190. 212. 281 97 handelt es sich überall um Verstandessätze. Vgl. Reuter, (Gesch. d. rel. Aufkl. I. 108).

[9]) de s. c. p. 221 „Homo in honore positus, i. e. intellectu praeditus"; p. 222: „Intellectualitas interioris hominis decus".

[10]) de s. c. p. 100: „Ratione agere in perceptione veritatis incomparabiliter superius esse, quia in evidenti res est, sine vecordiae coecitate nullus negaverit."

[11]) ibid.

Dialektik; zu ihr zu greifen braucht um so weniger bereut zu werden, als sie der Erlöser selbst zur Widerlegung seiner Feinde anwandte.[1]) Vielmehr ist es das Zeichen eines großen Geistes, in allem zur Dialektik seine Zuflucht zu nehmen, denn das ist so viel, als zur Vernunft seine Zuflucht nehmen; wer das nicht thut, der verleugnet seine Menschenwürde, da er doch gerade seiner Vernunft nach Gottes Ebenbild ist.[2]) Die Dialektik würdigt der hl. Augustin einer so herrlichen Definition, daß er sagt: „Die Dialektik ist die Kunst der Künste, die Wissenschaft der Wissenschaften, sie weiß zu lernen, sie weiß zu lehren, sie will nicht bloß, sie kann auch gebildet machen." Kein vernünftiger Mensch wird Lanfranc darin folgen, daß er lieber in irgend einem Punkte den Autoritäten nachgeben, als, wenn ihm die Wahl freistünde, durch eigenes Nachdenken zu Grunde gehen wollte.[3]) Die menschliche Vernunft behauptet den hervorragendsten Rang und ist unabhängig von der Autorität.[4]) Der Vernunft allein gebührt der Zutritt zur Wahrheit[5]); sie allein kann einen entscheidenden Einfluß auf den Menschengeist haben.[6]) Nur wer durch vernünftiges Denken und Schließen in den Besitz der Wahrheit nicht zu gelangen vermag, be-

---

[1]) de s. c. p. 101.

[2]) ibid: „Maximi plane cordis est per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem Dei, suum honorem reliquit nec potest renovari de die in diem ad imaginem Dei."

[3]) de s. c. p. 102: „Nec sequendus in eo es ulli cordato homini, ut malit auctoritatibus circa aliqua cedere, quam ratione, si optio sibi detur, perire". Dieser Satz Berengar's ist charakteristisch und erinnert ganz an den bekannten Ausspruch Lessing's: „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen, immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatz, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! — ich fiele ihm mit Demuth in seine Linke und sagte: Vater, gib! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für Dich allein"!

[4]) de s. c. p. 53: Eminentia rationis, immunitas auctoritatis.

[5]) ep. ad Adelm p. 113: „Ratio, cui soli ad veritatem ipsa (?) patet accessus".

[6]) ibid. p. 111: „Ratio, consulta intus veritate, quae menti humanae sola supereminet."

gnügt sich mit der Autorität.[1]) Allerdings ist die Speculation nicht der einzige Weg, um in den Besitz der Wahrheit sich zu setzen; auch in der heiligen Schrift ist göttliche Wahrheit niedergelegt. Allein da sowohl die durch die heilige Schrift als durch vernünftiges Denken gebotene Wahrheit von Gott stammt, so können sich beide, die biblische und die Vernunftwahrheit, nicht widersprechen, beide sind coordinierte Größen; was unvernünftig ist, ist notwendig auch unbiblisch, was unbiblisch, auch unvernünftig.[2]) Ja in gewisser Hinsicht steht die Vernunft selbst über der Bibel; denn letztere enthält manches, was, dem Wortlaute nach genommen, sehr vom Glauben abweicht; sie bedarf also einer vernünftigen Auslegung.[3]) Schon Hieronymus[4]) schreibt: „Es ist in den Evangelien ein Buchstabe, welcher tötet. Nicht bloß im alten, auch im neuen Testamente ist ein Buchstabe, welcher denjenigen tötet, der ihn nicht geistig auffaßt. Wenn wir die heilige Schrift so verstehen, wie einst die Juden sie verstanden, oder wie sie gewöhnlich noch jetzt verstanden wird, so schäme ich mich, bekennen zu müssen, daß solche Gesetze Gott gegeben habe. Eleganter und vernünftiger werden uns dann die Gesetze der Menschen erscheinen, z. B. die der Römer, Athener, Lacedämonier. Faßt man aber das Gesetz Gottes in dem Sinne auf, welchen die Kirche lehrt, dann übertrifft es weit alle menschlichen Satzungen."[5]) Nicht mit Voreingenommenheit muß man an die heilige Schrift herantreten, sondern mit prüfendem Geiste, und muß alle Mühe, allen Fleiß aufwenden, um sie richtig zu verstehen.[6]) — Berengar

[1]) de s. c. p. 214. 215. 230. „Si non sufficis quod dico, ratione comprehendere, cede auctoritati meae". „Cede auctoritati, si ad rationem non sufficis"; „oportet te hoc fide tenere, si ratiocinari non sufficis".

[2]) Wenn Berengar oben sich anheischig macht (de s. c. p. 97), einen von ihm als „unwahr" betrachteten Satz als wahr anzunehmen, wenn Lanfranc für ihn einen Beleg aus der hl. Schrift anführen könne, so thut er dies nur in der stillschweigenden Voraussetzung, daß eben Lanfranc einen solchen Beleg nicht beibringen kann; vgl. Reuter, (Gesch. d. rel. Aufkl. 1. 109).

[3]) Sudendorf p. 204.

[4]) Diese folgende Stelle hat nicht den Hieronymus, sondern Origenes zum Verfasser; vgl. Rückert, (d. Abendm. p. 345).

[5]) de s. c. p. 270. 271.

[6]) ep. ad Adelm. p. 113: „Discutiendum erat revera rationandumque, ut hoc de sacramentis non opinione praesumeres, sed ratione, vel in ipsa veritate, vel in authenticarum scripturarum prosecutione animadverteres";

war eben auch in diesem Punkte ein Schüler des Johannes Scotus; insbesondere mochten ihm folgende Worte des letzteren[1]) aus der Seele geschrieben sein: „Alle Autorität aber, die nicht von der wahren Vernunft gebilligt wird, scheint unhaltbar zu sein. Die wahre Vernunft, die durch ihre eigene Kraft befestigt und unwandelbar ist, bedarf keiner weiteren Bekräftigung irgend welcher Autorität. Mir scheint die wahre Autorität nichts Anderes zu sein, als die durch die Kraft der Vernunft bewährte Wahrheit, die zum Nutzen der Nachkommen von den heiligen Vätern in den Schriften ist aufgezeichnet worden." Zwar sucht Jakobi[2]) den Scholastikus gegen den Vorwurf des Rationalismus in Schutz zu nehmen; aber die Stelle, auf welche er sich beruft, gehört nicht Berengar, sondern Lanfranc zu[3]); und es läßt sich bei Berengar unmöglich die Tendenz verkennen, nach dem Maßstabe der Vernunft selbst die Aussprüche der heiligen Schrift zu regulieren. Reuter[4]), Dieckhoff[5]), Stöckl[6]), Ampère[7]), Schwane[8]), Brischar[9]) u. a. erkennen auch wirklich die rationalistische Richtung Berengars an.

Zur Begründung seiner eigenen und zur Widerlegung der Kirchenlehre über das Abendmahl beruft sich Berengar auf die Einsetzungsworte. „Dies, d. h. dieses Ding, dieses Brod ist mein Leib. Mein Leib, sagt er, damit du nicht etwa glaubest, es sei der Leib eines andern, und nicht meinst, jenes Brod sei durch

---

cf. de s. c. p. 235: „Veniam a veritatis amatoribus postulo, qui malunt ex mora et lima in perceptione veritatis sudare quam in errore sibi aliquo per ignaviam adquiescere"; de s. c. p. 287. 228.

[1]) de divis. nat. lib. I. cap. 71; Vgl. Möller, (Joh. Scot., p. 39 ff.).

[2]) Herzog's Realencykl., II. B., Art. Berengar: „Man darf nicht die Beschränkung außer acht lassen, welche er (Berengar) p. 99 vorausschickt: er sei nie darauf ausgegangen, die Dialektik auf die hl. Schrift anzuwenden. Es stellt die ratio nur der menschlichen Autorität gegenüber."

[3]) Die Stelle, welche Jakobi wohl meint, lautet de s. c. p. 99: „Testis mihi Deus est et conscientia mea, quia in tractatu divinarum literarum nec ad proposita respondere cuperem dialecticas quaestiones" etc.; doch diese Worte entlehnt Berengar wörtlich Lanf. cap. VII. 236.

[4]) Gesch. d. rel. Aufkl., I. 97 ff.

[5]) Evangelische Abendmahlslehre, p. 49. 50.

[6]) Gesch. d. Philos. d. Mittelalters I. 134.

[7]) Hist. lit. III. 359. 360.

[8]) Dogm.-Gesch. d. Mittelalters p. 637.

[9]) Kirchenlexikon II. A. p. 402.

die Consecration nicht sein ganzer Leib, sondern nur ein Teil desselben geworden, „der für euch wird hingegeben werden". Wie du nun weißt, daß der ganze Leib Christi in den Tod gegeben ward, so glaube auch, daß der ganze und unversehrte Leib empfangen werde".[1] — „Er nahm das Brod", „segnete" — notwendig das Brod, „brach" — notwendig das Brod, und reichte es dann gebrochen seinen Jüngern. Auf was willst du denn das „gebrochen" beziehen, wenn du das Brod vernichtet sein läßest? Denn als der Herr beim Abendmahle dies that und sprach, da verblieb sein Leib noch unverletzt und unversehrt; auch im folgenden „esset alle von diesem" bezieht sich das Pronomen „dies" auf das Brod; und damit du den Satz: „Dies ist mein Leib" nicht verdrehen könnest, sagt der heilige Ambrosius: „der für viele wird vergossen werden", als wollte er sagen: „Dies, d. h. dies Ding, dies Brod, welches, d. h. welches Ding, welches Brod soeben für wenige, für euch Zwölfe ist gebrochen worden und noch für viele wird gebrochen werden, ist mein Leib". Ebenso nahm er . . . den Kelch, segnete den Kelch, wobei dieser notwendig übrig bleiben mußte, und sprach: „Trinket alle daraus . . . Denn dieser, dieser Kelch, dieser Wein ist mein Blut." Dieser Satz wird niemals wahr sein können, wenn du leugnest, daß nach der Consecration noch Wein vorhanden sei; denn ein Satz ist logisch unmöglich geworden, wenn er Subjekt oder Prädikat verloren hat.[2] Sowohl der Evangelist als auch der Apostel Paulus bezeugen klar wie das Sonnenlicht, daß der Herr Brod genommen und gesegnet, Brod gebrochen, Brod den Jüngern gereicht, und daß ebenso diese Brod empfangen und genossen haben. Die Einsetzungsworte: „Dies ist mein Leib", „dies ist mein Blut" bedeuten also: „Dieses Brod ist mein Leib; dieser Wein ist mein Blut". Diese zwei Sätze können nun nicht im eigentlichen, sondern nur im uneigentlichen, übertragenen Sinne verstanden werden. So oft nämlich von einem Subjekte etwas ausgesagt wird, was von ihm nicht im eigentlichen, sondern nur im uneigentlichen Sinne prädiciert werden kann, so ist der eine Satzteil im eigentlichen, der andere im tropischen Sinne zu ver-

[1] de s. c. p. 147. 148. 84. 85.
[2] de s. c. p. 232. 233. 279. ep. ad Adelm. p. 111.
[3] ep. ad Adelm. p. 112.

ſtehen; z. B. wenn es heißt: Der Fels war Chriſtus. Hier ſteht feſt, daß das Subjekt „Fels“ mit dem Prädikate „Chriſtus“ im eigentlichen Sinne nicht vereinbar iſt; es iſt alſo hier das Subjekt „Fels“ im eigentlichen, das Prädikat „Chriſtus“ im übertragenen Sinne zu faſſen, wie auch Auguſtin erklärt. Ebenſo hat ſich der Herr auch damals, als er die Worte ſprach: Dies, dies Ding, dies Brod iſt mein Leib, nicht der eigentlichen, ſondern der uneigentlichen Redeweiſe bedient, weil jenes individuelle Brod, das er zur Würde erhob, dem würdigen Empfänger zum Seelenheile zu gereichen, des Prädikates ſeines individuellen Leibes, den er ſich im Schoße der Jungfrau ſchuf, nicht empfänglich war. Es iſt alſo im Satze: Dies (Brod) iſt mein Leib, das Subjekt „Brod“ im eigentlichen, das Prädikat „mein Leib“ im uneigentlichen Sinne zu nehmen. Der Satz: „Dies Brod iſt mein Leib“ iſt gerade ſo tropiſch zu faſſen, wie wenn es heißt: Chriſtus iſt der Löwe, Chriſtus iſt das Lamm, Chriſtus iſt der Eckſtein.[1])

Dagegen macht nun Lanfranc geltend[2]) es ſei umgekehrt Brod im tropiſchen Sinne zu nehmen und Chriſti Leib im eigentlichen. „Wir pflegen nämlich einigen Dingen den Namen jener Dinge beizulegen, woraus ſie verfertigt ſind, obgleich ſie in eine andre Natur übergingen und nicht mehr das ſein können, was jene Dinge ſind, aus denen ſie bereitet wurden. So nennt der heilige Auguſtin den Eis-Kryſtall einen in der Länge der Zeit verhärteten Schnee, obgleich letzterer weich und feucht, erſterer aber von Natur aus hart und trocken iſt. Ebenſo ſprach der Schöpfer zum Menſchen: Erde biſt du und zu Erde wirſt du werden. Wenn die heilige Schrift den Leib Chriſti Brod nennt, ſo thut ſie dies, weil er aus Brod bereitet wird und einige Qualitäten desſelben beibehält“ ꝛc.

Berengar erwidert: Im Satze: „Dies Brod iſt Chriſti Leib“ kann unmöglich „Brod“ als Tropus betrachtet werden. Denn es iſt doch evident, daß Chriſtus nicht tropiſches, uneigentliches, ſondern wirkliches, ſinnenfälliges Brod geſegnet, ſinnenfälliges Brod gebrochen, von ſinnenfälligem Brode geſprochen habe: Eſſet alle davon, denn dies, dieſes ſinnenfällige Brod, iſt mein Leib.

[1]) de s. c. p. 83. 84.
[2]) Cap. VI. 236.

Auch sagt ja Humbert selbst in seiner Formel: „Brod und Wein, die auf den Altar gelegt werden", versteht also Brod im eigentlichen Sinne. Muß nun im gedachten Satze ein Tropus angenommen werden und kann derselbe im Subjekt „Brod" nicht liegen, so ist notwendig das Prädikat „mein Leib" figürlich zu verstehen. Auch hat sich Lanfranc oben eine Verdrehung erlaubt; denn Humbert hat nicht gesagt: Christi Leib ist Brod, sondern: Brod ist Christi Leib; zwischen beiden Sätzen ist aber ein großer Unterschied.[1] Unrichtig ist ferner, was Lanfranc schreibt, Christi Leib könne im tropischen Sinne Brod genannt werden, weil er „aus Brod bereitet werde".

Denn für's erste kann man, wie schon oben bemerkt, gar nicht sagen, Christi Leib werde aus Brod oder sonst etwas bereitet; Lanfranc kann auch nicht eine einzige Stelle anführen, wo es heißt, „Christi Leib wird bereitet", außer wo Leib Christi steht für: Sacrament des Leibes Christi; in diesem Sinne sagt der Apostel (1. Cor. 11. 29.): Judicium sibi manducat et bibit, non dijudicans corpus domini (pro eo quod est sacramentum corporis domini).[2] Doch wenn man auch wirklich sagen könnte: „Christi Leib wird aus Brod bereitet", so läge im gedachten Satze doch kein Tropus vor. Es ist durchaus keine figürliche Redeweise, wenn etwas nach dem Stoffe benannt wird, woraus es entstand. So kann man ganz im eigentlichen Sinne sagen: Der Mensch ist Erde, Krystall ist Schnee, der Ring ist Gold, die Wand ist Holz, weil ja hier die Subjekte nicht zerstört sind, sondern nur eine andere Form angenommen haben. Wenn dagegen ein Ding aus dem andern entsteht durch Zerstörung und Neuschaffung der beiderseitigen Subjekte, so kann man das durch Zerstörung des einen entstandene zweite Subjekt auf keine Weise nach dem ersten benennen, wie es denn weder gebräuchlich noch richtig wäre, von der mosaischen Schlange zu sagen: Diese Schlange ist ein Stab.[3] Auch könnte Christi Leib nicht etwa deshalb Brod genannt werden, „weil er einige Qualitäten desselben beibehält". Nur ein Narr kann z. B. behaupten, das Weib Loth's sei, nachdem sie in eine Salzsäule verwandelt worden, noch dieselbe wie vorher, weil etwa

[1] de s. c. p. 85—88. 117.
[2] de s. c. p. 89.
[3] de s. c. p. 78. 79. n. 1.

die Salzsäule dieselbe Länge, Breite, Schlankheit, Weichheit, Farbe beibehielte, da doch jene Farbe der Salzsäule jetzt dieser selbst und nicht mehr dem Weibe als ihrem Subjekte angehörte. Es ist staunenswert, wie Lanfranc bei seiner Gelehrsamkeit behaupten konnte, ein Gegenstand, der eine Wesenswandlung durch Vernichtung des Subjekts erfahren, sei noch derselbe wie zuvor, und zwar deshalb, weil der durch Neuschaffung seines Subjekts an des erstern Stelle getretene zweite Accidentien habe, die denen des ersteren ähnlich sind.[1])

Wie die Einsetzungsworte, so zeugt auch das 6. Kapitel des Johannesevangeliums gegen Lanfranc. Wohl heißt es hier V. 55, 57: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben"; „wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm". Doch den richtigen, geistigen Sinn dieser Worte hat damals allein Petrus erfaßt; denn während die übrigen sich entsetzten, daß Christus sein Fleisch zu essen befohlen habe, hat er allein sich nicht entsetzt und die Worte seines Meisters nicht für Worte des Todes gehalten, wie die andern, welche meinten, man müsse Christi Fleisch auf eine frevelhafte Weise, d. h. durch körperliches Essen genießen, da es doch den menschlichen Satzungen zuwider ist, Menschenfleisch zu essen.[2]) Allein es ist bei obigen Stellen weder dem äußern noch dem innern Menschen nach an ein Essen oder Trinken des Fleisches und Blutes Christi, sondern nur an ein Essen und Trinken der Sacramente des Fleisches und Blutes zu denken,[3]) wie denn die Zeichen den Namen des von ihnen Bezeichneten zu tragen pflegen.[4]) Die Gegner denken überhaupt immer gleich an ein körperliches Essen mit dem Munde und den Zähnen, als ob es nicht im täglichen Leben wie in der heiligen Schrift ein ganz gewöhnlicher Sprachgebrauch wäre, von einem unkörperlichen Essen und Trinken der Seele zu reden, weshalb Christus selbst sagt: „Wer mich ißt, der wird durch mich leben," Joh. 6, 58; es ist aber gewiß, daß der Herr damals, als er dies sprach, hinsichtlich der Sacramente des Altars nichts festgesetzt hat. Ebenso

[1]) de s. c. p. 181. 182.
[2]) de s. c. p. 249.
[3]) de s. c. p. 89. 90.
[4]) de s. c. p. 90.

ſagt er: „Ich habe eine Speiſe zu eſſen, die ihr nicht kennt“ Joh. 6, 32, wo er unter dem Namen einer Speiſe als ſeine Labung ohne Zweifel ſein Geſpräch mit der Samariterin und deren Landsleuten verſtanden wiſſen wollte, das doch ſicherlich mit dem Geiſte und nicht mit den Zähnen genoſſen ward. Auch der heilige Auguſtin redet mehrmals von einem unkörperlichen, tropiſchen Eſſen und Trinken. Mit nicht geringerer Thorheit könnte vielleicht jemand die Stelle der heiligen Schrift: „Gott ſprach, es werde Licht“, ſo verdrehen, als habe der Herr mittels der Lunge, der Kehle und des Mundes geſprochen, weil der heilige Geiſt es nicht verſchmäht, das Wort zu gebrauchen: „Er ſprach“. Wie nun aber der Herr wirklich geſprochen hat, aber ſo, wie es ſeiner unbegrenzten Gottheit nicht unwürdig iſt, ſo empfangen auch die Gläubigen wahrhaft das Fleiſch Chriſti vom Altare, aber ſo, wie es Gottes nicht unwürdig iſt, nämlich mit dem Munde das Sacrament, die Sache desſelben aber mit dem Herzen. Dies iſt auch die Lehre des heiligen Auguſtin und Hieronymus.[1])

Patriſtiſcher Beweis Berengars.

Angelegentlicher noch, als den bibliſchen, iſt Berengar den Traditionsbeweis für die Wahrheit ſeiner Doktrin zu führen beſtrebt. Galt es doch, überhaupt auch nur den Schein zu vermeiden, als habe er die Lehre der Väter zu fürchten, als ſei ſeine Lehre eine neue und nicht die altkatholiſche; handelte es ſich doch darum, zu zeigen, es ſei im Gegenteile der Glaube der Gegner ſpäteren Datums und erſt allmählich in die Kirche eingeſchmuggelt[2]); und wenn auch ſeine Theſen für ihn ſelbſt kraft der Notwendigkeit der dialektiſchen Denkgeſetze in voller Richtigkeit beſtanden und einer Stütze nicht mehr zu bedürfen ſchienen, ſo mußten ſie doch an Gewicht in den Augen der Schwachen, die nun einmal die überwiegende Mehrzahl bildeten, bedeutend gewinnen, wenn ſie durch Aus-

[1]) de s. c. p. 236—238.

[2]) cf. de s. c. p. 274: „Nec poterit Lanfranni vecordia in omni ante vel post Leonem papam scriptura proponere, notatum vel habitum fuisse ab ecclesia haereticum aliquem pro eo quod sentiret, ad interiorem hominem pertinere refectionem fidelium etc“; ep. ad Richard (Sudendorf p. 212): „Ne ineruditorum carnaliumque illius temporis prevaleret ineptia“.

ſprüche der heiligen Väter bekräftigt, als Lehre derſelben bezeichnet werden konnten. Deshalb wird der Scholaſtikus nicht müde, ſich immer und immer wieder auf die alten Autoren zu berufen, ihre geläuterten Anſchauungen gegen „die fleiſchgeſinnte Thorheit“ ſeiner Zeitgenoſſen in's Treffen zu führen. Als die vier unbeſiegbarſten Kämpen der Wahrheit in der Kirche gelten ihm die Heiligen Auguſtin, Ambroſius, Hilarius und Gregor der Große[1]); auch auf den heiligen Hieronymus beruft er ſich öfters[2]) und citiert außerdem den heiligen Cyprian[3]), Leo den Großen[4]), Euſebius von Emiſa[5]), Fulbert von Chartres.[6]) Auf das Studium des heiligen Auguſtin hatte ſich Berengar, wie wir wiſſen, ſchon früh verlegt, ihn verehrte er am höchſten, ſeine Ausſprüche waren ihm die geläufigſten, auf ſeine Autorität pflegte er ſich am häufigſten zu ſtützen.[7]) In großem Anſehen ſtand in der alten Kirche ferner der heilige Hilarius, insbeſondere in Frankreich, dem Schauplatze ſeiner geſegneten Wirkſamkeit; Guitmund preiſt den heiligen Biſchof von Poitiers als einen „mirabilis disputator“,[8]) Bernald von Conſtanz nennt ihn an erſter Stelle,[9]) auch Durand legt auf ſein

---

[1]) de s. c. p. 275.

[2]) z. B. ep. ad Lanfr., (Dachery p. 22); ep. ad Ansfr., (Sudendorf p. 210); de s. c. p. 36. 50. 237. 269. 270. 271.

[3]) de s. c. p. 86.

[4]) de s. c. p. 86. 274.

[5]) de s. c. p. 90.

[6]) ep. ad Richard., (Sudendorf p. 211): „Fulbertus gloriosae memoriae episcopus“; de s. c. p. 98.

[7]) Auguſtin's Einfluß auf Berengar iſt ſchon erkennbar im paränetiſchen Schreiben an die Eremiten, vgl. Neander (IV. 331); vgl. ferner Berengar's Briefe an: Joscelin, (Sudendorf p. 201); Graf Gaufried (Sudendorf p. 204 ff., dieſes Schreiben iſt faſt ganz Auguſtin entlehnt); Abt Ansfried, (Sudendorf p. 209); Richard, (l. c. p. 212); Drogo, (l. c. p. 215); Cardinal Hildebrand, (l. c. p. 217); König Philipp I, (l. c. p. 226); de s. c. p. 31. 33. 35. 36 37 38. 39. 45. 59. 50. 67. 86. 87. 90. 92. 111 114. 119. 129. 136. 137. 165 167. 241 ꝛc. ꝛc. Guitmund ſagt (p. 450 D): „Augustinus, quem saltem Berengarius nunquam respuit“; p. 456 C: „Quoniam ex b. Augustino scandali pene totius videtur esse principium“; p 457 A: „b. Augustini scripta ut sacrosanctum prorsus et intemerabile isti vener(a)ntur et tene(a)nt“; p. 463 B: „Si vobis, o Berengariani, b. Augustinus ita, ut solet, clarissimus est“; vgl. Hugo Metellus, (Mab. vet. anal. III. 459).

[8]) Lib. III. 458. B.; 459 F.

[9]) Bei Rieberer p. 51.

Zeugnis großes Gewicht[1]); die Orthodoxie des heiligen Hilarius verdächtigt zu haben, hätte der Archidiakon beinahe mit dem Leben gebüßt.[2]) Doch die größte Autorität genoß unter allen Kirchenlehrern der heilige Bischof Ambrosius. Von ihm sagt Abt Durand, daß er nach den Aposteln in der Kirche den ersten Rang einnehme,[3]) Guitmund überhäuft ihn mit Lobsprüchen.[4]) „Ambrosius ist der Pfeiler, auf welchem die mittelalterliche Abendmahlslehre ruht, um welchen der mittelalterliche Abendmahlsstreit sich dreht. Nicht darum ist die Frage, ob man selbst oder ein anderer mit der Schrift(?), sondern ob er mit Ambrosius in Einklang sei, und selbst ein Augustin[5]) wird an den Prüfstein seiner fleckenlosen Rechtgläubigkeit angelegt. Die Schriften, auf die man sich vorzugsweise beruft und in denen selbst ein Berengar den eigenen Glauben um jeden Preis zu finden sich bemüht, sind: „de initiandis, cap. 8, 9; „de sacramentis" lib. 4 und lib. 6, 1. Die erste von diesen gilt für ächt, dagegen wird die andere für unächt angesehen."[6]) So begreifen wir es, warum der Scholastikus sich fast krampfhaft bemüht, den heiligen Ambrosius, diese „beatissima anima"[7]) für sich selbst in Anspruch zu nehmen und den Gegnern eine so gewichtige Autorität zu entreißen.[8])

Zunächst weist der Scholastikus auf solche Stellen in den Schriften des heiligen Ambrosius, insbesondere in seinem angeblichen Werke „de sacramentis" hin, welche besagen, daß bei der Eucharistie etwas Sichtbares vorhanden sei. So wenn es heißt: „Nunc illud consideremus, ne quis forte visibilia videns, quum quae sunt invisibilia, non possunt humanis oculis comprehendi, dicat forte, parvi scilicet faciens, quae videt, sicut Naaman Jordanis

---

[1]) P. III. p. 422.

[2]) S. o.

[3]) P. IV. p. 423 D; kühler urteilt Durand daselbst über Augustin.

[4]) Lib. III. p. 457. A. B.

[5]) Vgl. Berengar an Drogo, (Sudendorf p. 215), wo Augustin gegen die Anschuldigung Drogo's, er stehe mit Ambros in Gegensatz, in Schutz genommen wird.

[6]) Rückert, (das Abendmahl p. 464).

[7]) Ep. ad. Euseb. Brun., (Sudendorf p. 220).

[8]) Daß auf Ambrosius Lanfranc sich mit größerem Rechte berief als Berengar, wird auch in Herzog's Realencykl. VIII. B., Art. Lanfranc, zugegeben.

aquas: haec sunt, quae praeparavit dominus unicae ecclesiae suae?“ [1]) „Vidisti sacramenta super altare posita.“ [2]) „Videbas quae corporalia sunt, corporalibus oculis, sed quae sacramentorum sunt, cordis oculis videre non poteras.“ [3]) Nach der Lehre des heiligen Ambrosius ist also nach der Consecration auf dem Altare etwas Sichtbares, Körperliches, das zugleich geringgeschätzt werden kann, zugegen, und etwas Unsichtbares, das man nur mit den Augen des Geistes wahrnimmt. Was sehen nun, wenn die gegnerische Lehre richtig ist, die Communicanten auf dem Altare? Die Fleischpartikel offenbar nicht; denn einerseits kann eine solche nicht zugegen sein, da Christi Fleisch den Himmel nicht verläßt; andrerseits lehren ja die Gegner, daß diese Partikel, obwohl sie mit einer Farbe, Form bekleidet ist und also notwendig gesehen werden müßte, doch unsichtbar, geistig sei. Brod und Wein ist aber nach Annahme der Gegner nicht mehr vorhanden und kann also so wenig gesehen werden als die betr. Accidentien, die nach Aufhebung ihrer Subjekte auch nicht mehr übrig sein können. Nach Lanfranc's Lehre wäre also nichts Sichtbares auf dem Altare gegenwärtig, und da Ambrosius das Gegenteil versichert, so war er nicht der Anschauung der Gegner. Aber wenn die Fleischpartikel auch wirklich sichtbar zugegen wäre, so hätte doch Ambros es auf keine Weise so darstellen können, als könne das im Abendmahl Gegebene verachtet werden, wie einst das Jordanswasser; denn hätte er geglaubt, es sei Christi Fleisch und Blut zugegen, so hätte er doch niemals annehmen können, daß jemand sie gering schätzen könne, da es doch nichts Heiligeres gibt. Daraus folgt also, daß Ambrosius geglaubt und gelehrt habe, es sei auch nach der Consecration noch Brod und Wein vorhanden, die aber jetzt allerdings nicht mehr bloße Nahrungsmittel, sondern auch heilige, religiöse Zeichen sind.[4])

Als einen unumstößlichen[5]) Beweis der Richtigkeit seiner Lehre betrachtet Berengar den Satz des heiligen Ambrosius:

---

[1]) de s. c. p. 126.

[2]) de s. c. p. 132. 173. 196. 197.

[3]) de s. c. p. 134. 189. 224.

[4]) de s. c. p. 158. 159. 169—172.

[5]) cf. de s. c. p. 172: „Perverti non poterunt quae sequuntur“; de s. c. p. 205. 228. 231.

„Ea protulit Melchisedhec, quae Abraham veneratus accepit: divini igitur muneris est sacramentum quod accipis, ab eo probatum, qui benedixit fidei Abrahae“ [1] . . . „Intellige, sacramenta haec, quae accipis, anteriora esse quam sint Moysi sacramenta“.[2] Der Heilige erklärt also, die Gläubigen empfangen vom Altare dasselbe, was Abraham von Melchisedech empfing, nämlich Brod und Wein, da Fleisch und Blut Christi damals noch gar nicht existierten, also auch nicht dargebracht werden konnten.[3]

Ferner sagt Ambrosius im Hebräerbriefe: „In ista carne et sanguine nil cruentum, nil corruptibile mens humana concipiat, sed salvatricem vivificatricemque substantiam in pane et vino.“ Hier beziehen sich die Worte: „salvatricem vivificatricemque substantiam“ offenbar auf das Fleisch Christi, während die Worte: „in pane et vino“ unleugbar sagen wollen, daß Brod und Wein ihrer Substanz und nicht bloß ihren Accidentien nach zugegen sind. Denn wäre Ambrosius der Ansicht, es sei nach der Consecration eine Fleischpartikel Christi zugegen, die nur im tropischen Sinne Brod genannt wird, so hätte der Satz den Sinn: „salvatricem vivificatricemque substantiam in salvatrice vivificatriceque substantia“, was als Tautologie ein offenbarer Unsinn wäre; vielmehr ist Brod und Wein das Sacrament, die salvatrix vivificatrixque substantia dagegen Christi im Himmel befindlicher Leib als Sache des Sacraments.[4]

„Miratus es creaturam, creatura tamen solennis et nota.“ Auch diese Stelle beweist, daß nach Ambros nicht das Fleisch Christi präsent ist, da er ja lehrt, daß das im Abendmahle Gebotene verachtet werden könne. In seiner 4. Rede fügt er obigen Worten bei: „Als wollte jemand sagen: Den Juden hat Gott so Großes gewährt: was gibt er nun denen mehr, welchen er mehr versprochen hat?“ Hätte nun der heilige Bischof gedacht, es sei Christi Fleisch zugegen, so hätte er das, was den Juden verliehen ward, im Vergleich zum Fleische Christi nicht für etwas Größeres erklären können. Auch hätte er nicht beisetzen können,

---

[1]) de s. c. p. 172. 173. 129. 130. 205. 206. 228. 229. 231.
[2]) de s. c. p. 205. 206. 129.
[3]) de s. c. p. 130. 137. 138. 139. 147. 156. 158. 188. 189.
[4]) de s. c. p. 134. 175. 190. 191. 272. act. Conc.-Rom. p. 107.

die Eucharistie sei eine „gewöhnliche und bekannte Creatur", da es doch nichts Ungewöhnlicheres unter den Menschen geben kann, als das Fleisch des Gottmenschen, ohne Mannes Zuthun aus einer Jungfrau erzeugt.[1])

Weiter schreibt der Heilige: „Forte tu dices: meus panis est usitatus; sed panis iste panis est ante verba sacramentorum, ubi accesserit consecratio, de pane fit Christi caro; hoc igitur astruamus: quomodo potest qui panis est, corpus esse Christi?" Die Worte: „meus panis est usitatus" beziehen sich offenbar auf das heilige Brod, das durch die Consecration Christi Leib geworden ist. Nun aber corrigiert Ambros die Einwendung seines Gegners nicht, er sagt nicht: du darfst nicht sagen: „mein Brod", sondern: „mein Brod, das aber Brod nur zu sein scheint, keineswegs aber ist." Auch Ambros gibt also zu, daß wirklich Brod vorhanden sei. Beachte ferner im Folgenden nicht bloß das, *was* durch die Consecration hinzutritt, sondern auch, *zu was* durch die Consecration etwas hinzutritt. Durch die Consecration wird das Brod Christi Leib; es kann aber nicht Christi Leib werden, wenn es selbst nicht mehr ist: wenn es etwas werden soll, so muß es bestehen bleiben. „Wie kann, was Brod *ist*, Christi Leib sein?" sagt Ambros; wäre er der Ansicht des Lanfranc, so hätte er sagen müssen: Wie kann, was Brod *gewesen war*, aufhören? Da er aber sagt: was Brod *ist*, so muß er das Brod vorhanden gedacht haben; auch kann nicht etwa „Brod" im tropischen Sinne gleich Leib Christi verstanden werden, denn sonst ergäbe sich die Tautologie: Wie kann, was der Leib Christi ist, der Leib Christi sein?[2])

Daß endlich von einer realen Präsenz in der heiligen Eucharistie nicht die Rede sein kann, ergibt sich schon aus dem *Opfercharakter* derselben. Nach der Lehre des hl. Ambrosius ist das Opfer der Kirche, das heilige Meßopfer, identisch mit dem Kreuzopfer Christi[3]): Diese Identität würde aber durch die Lehre Lanfranc's aufgehoben. Denn ist, wie die Gegner annehmen, im Abendmahle nur eine Fleischpartikel zugegen, so ist das Opfer der Kirche vom Kreuzopfer Christi verschieden, da der Herr seinen ganzen Leib und nicht bloß einen Teil davon dargebracht; ferner

[1]) de s. c. p. 204. 205. 132. 133. 174.
[2]) de s. c. p. 208. 140.
[3]) de s. c. p. 131. 287.

könnte das Fleisch Christi im Abendmahle nur durch Generation präsent sein, wäre also schon deshalb nicht das Fleisch Christi, das am Kreuze hing und nun schon 1000 Jahre im Himmel thront.[1]) Christi ganzer Leib aber kann im heiligen Meßopfer darum nicht geopfert werden, weil Christus nur einen Leib hat, wie auch die Kirche nur ein Opfer. Da nun das heilige Meßopfer zu gleicher Zeit an verschiedenen Orten dargebracht wird, so wären es ja, wenn in jedem Meßopfer Christi Leib real zugegen wäre, viele Christusse und nicht mehr ein Christus, viele Opfer und nicht mehr ein Opfer[2]); denn das könnte doch unmöglich ein Leib sein, was zu gleicher Zeit an verschiedenen Orten ist. Vielmehr ist der eine Christus überall ganz zugegen, aber nicht leiblich, sondern geistig.[3]) Das heilige Meßopfer ist insofern identisch mit dem Kreuzopfer, weil es eine Darstellung und Erinnerung an dieses Opfer ist[4]); was im heiligen Meßopfer geopfert wird, ist das heilige Brod, welches uns das Kreuzopfer Christi repräsentiert. Denn ausdrücklich sagt der hl. Ambrosius: „Wir bringen Dir dieses Brod dar", was offenbar nicht so viel ist, wie: diese Fleischpartikel. „Dieses" Brod heißt es, zur Unterscheidung des heiligen Brodes vom unheiligen, vom unconsecrierten, vom Brode des gemeinen Tisches.[5]) „Wir bringen Dir ein unblutiges Opfer dar", schreibt der heilige Kirchenlehrer; so hätte er aber nicht schreiben können, wenn er geglaubt hätte, es sei im heiligen Meßopfer, im heiligen Kelche nichts Anderes als ein Teilchen des Blutes Christi.[6])

Aus all diesen Stellen des hl. Ambrosius erhellt, daß derselbe keine Wesenswandlung angenommen, sondern geglaubt habe, Brod und Wein seien auch nach der Consecration noch vorhanden und hätten nicht aufgehört, zu sein, was sie waren, aber etwas zu sein angefangen, was sie nicht waren.[7])

---

[1]) de s. c. p. 191.

[2]) de s. c. p. 131: Una est ecclesiae hostia, non multae.

[3]) de s. c. p. 199.

[4]) de s. c. p. 131: „Non aliud sacrificium, sed ipsum semper offerimus, imo magis sacrificii recordationem operamur." Vgl. Stäudlin, (Archiv p. 74); Schwane, (Dogm.-Gesch. d. Mittelalters, p. 638).

[5]) de s. c. p. 85. 133. 174. 234.

[6]) de s. c. p. 174.

[7]) de s. c. p. 141. 147. 156. 168. 188. 189.

Zwar will nun auch Lanfranc die Autorität des hl. Ambrosius für sich in Anspruch nehmen; er behauptet, die Lehre Berengar's, Brod und Wein würden ohne Wesenswandlung Christi Leib und Blut, finde sich nirgends in den Schriften des Heiligen; Berengar möge nur das Buch „de mysteriis" lesen, wo Ambrosius mehrere Beispiele einer Wesenswandlung anführe, wie die Wandlung des Stabes des Moyses in die Schlange, der Schlange in den Stab u. s. w.[1])

Dagegen bemerkt nun Berengar: Wenn sich meine Ausführungen auch nicht wörtlich so bei Ambrosius finden, so doch dem Sinne nach. Denn indem er sagt: Brod und Wein werden durch die Consecration Christi Leib und Blut, gleichwohl sei aber nachher noch Brod vorhanden, räumt er zwar ein, daß eine Wandlung erfolgt sei, aber nicht eine Wesenswandlung.[2]) Auch im Buche „de mysteriis" widerspricht der heilige Bischof der Lehre Lanfrancs und seiner Anhänger, wie sich schon aus seinem Vergleiche der Taufe mit dem Abendmahle ergibt. Die zwei vorzüglichsten, einander ähnlichen, mit einander vergleichbaren Sacramente sind die Taufe und das Abendmahl, das Sacrament der Wiedergeburt und das der Labung; ja in gewisser Hinsicht hat das erstere vor dem andern selbst etwas voraus, weil ohne das Sacrament der Wiedergeburt Niemand, ohne das der Labung[3]) aber Unzählige in den Himmel eintreten.[4]) Nun nennt der hl. Ambrosius im Buche „de mysteriis" das Taufwasser, nachdem es consecriert ist vom heiligen Geiste, ein Sacrament, d. h. eine Ähnlichkeit mit dem Tode und Begräbnis Christi; ebenso nennt er auch Brod und Wein nach der Consecration Sacramente und lehrt, daß Brod und Wein den Leib und das Blut Christi bedeuten.[5]) Ambrosius macht zwischen Taufe und Abendmahl keinen Unterschied,[6]) beide sind ihm ganz und

---

[1]) Lanfranc, cap. IX. 238.

[2]) de s. c. p. 141. 142. 143.

[3]) „Sacramentum regenerationis et refectionis."

[4]) de s. c. p. 153. 154.

[5]) de s. c. p. 155: „Ab his (sacr. refect.) corpus et sanguinem Christi significari ostendit."

[6]) de s. c. p. 150: „Jndifferenter tractat."

gar, in jeder Hinsicht ähnlich,[1]) alles, was von der Taufe gilt, das gilt auch vom Abendmahl.[2]) Wie bei der Taufwasserweihe das Wasser, so bleibt beim Abendmahle Brod und Wein. Keine Taufe ohne Wasser, kein Abendmahl ohne Brod.[3]) Wie man bei der Taufe mit den leiblichen Augen Wasser sieht, nicht aber den heiligen Geist, der das Wasser consecriert hat, nicht jenes Kreuz, an das Christus von den Juden angeheftet ward und dessen Eindrückung das Wasser zum Sacramente macht, so sieht man auch auf dem Altare nach der Consecration Brod und Wein, nicht aber Christi Leib und Blut, die sich im Himmel befinden.[4]) Hätte Ambrosius geglaubt, es werde zwar bei der Taufwasserweihe das Wasser nicht absumiert, wohl aber geschehe dies bei der Consecration mit dem Brode, so hätte es ihm nicht an Worten gefehlt, auf diesen wichtigen Unterschied zwischen den beiden Sacramenten mit deutlichen Worten aufmerksam zu machen[5]); es hätte ihm nicht an Worten gefehlt, zu sagen: obwohl weder Gesicht, noch Geschmack, noch Geruch, noch Gefühl dir melden, daß nach der Consecration auf dem Altare Fleisch und Blut Christi zugegen seien, sondern vielmehr Brod und Wein, so mußt du dennoch glauben, daß du auf dem Altare nichts Anderes als eine Fleischpartikel in den Händen hältst, mit dem Munde empfängst, durch die Kehle verschlingst. Da Ambrosius dies nicht sagte, so hat er es auch nicht geglaubt.[6])

Wohl führt Ambrosius „de mysteriis" Beispiele einer Wesenswandlung an; allein das thut er nicht, als wollte er damit auch die Wandlung des Brodes für eine Wesenswandlung erklären,

---

[1]) de s. c. p. 128: „De sacram. regenerationis pervenit ad tractandam de sacram. refectionis per omnia comparabili"; de s. c. p. 156: „in lib. de myst. de quibus omnino similiter tractet, minime se dissimiliter sentire manifestat".

[2]) de s. c. p. 128: „Revera quod concesseris in altero, in altero concessisti."

[3]) de s. c. p. 151. 152: „Dicens Ambrosius: sine aqua non constat regenerationis misterium, dici concessit: sine pane et vino non constat refectionis misterium."

[4]) de s. c. p. 156. 157.

[5]) de s. c. p. 172.

[6]) de s. c. p. 159.

ſondern damit, wer bei der einen Wandlung die Allmacht Gottes bewundere, ſie auch in der andern bewundern lerne; auch haben alle andern Beiſpiele, welche er im 9. Kapitel beibringt, mit einer Weſenswandlung nichts gemein, da hier überall die Subjekte vorhanden blieben.[2])

Allerdings hat Ambroſius auch dunkle (der Weſenswandlung günſtige) Stellen; dieſe ſind jedoch nach der Norm der deutlichen zu interpretieren, da ein Mann wie Ambroſius ſich nicht widerſprechen kann.[3]) So läßt ſich Ambroſius von einem ſeiner Zuhörer einwenden: „Aliud video; quomodo tu mihi dicis, quod Christi corpus accipiam?“[4]) Hier unterſcheidet alſo der Zuhörer etwas, was er ſieht und nicht bezweifelt und etwas, was er bezweifelt, daß nämlich der Prieſter ſagt, er empfange den Leib Chriſti. Das erſtere, daß man auf dem Altare wirklich etwas Anderes ſehe, als den Leib Chriſti, gibt Ambroſius zu; denn ſonſt hätte er den Zuhörer corrigieren müſſen: du darfſt nicht ſagen: „ich ſehe etwas Anderes, als ich empfange“, ſondern „ich meine nur etwas Anderes zu ſehen“, da ja kein Brod mehr zugegen iſt. Das zweite aber verſpricht Ambroſius darthun zu wollen, daß nämlich das Brod, das man ſieht, nach Empfang der Conſecration nicht mehr bloß Brod iſt, was es ſchon von Natur aus war, ſondern Chriſti Leib, ſo daß man vom Gläubigen, indem er mit dem Munde das Brod empfängt, nicht mit Unrecht ſagen kann, er empfange, wenn er in Chriſtus bleibt, mit dem Herzen den Leib Chriſti, was jenes Brod durch die Conſecration geworden iſt.[5]) Was du mit den Augen des Leibes ſiehſt, iſt ſeiner Natur nach Brod, gemäß göttlicher Segnung aber iſt das Brod Chriſti Leib, den du ſchauen mußt mit den Augen des Herzens, mit den Augen des Glaubens.[6]) Fehlt es doch auch in der gewöhnlichen

[1]) de s. c. p. 162.

[2]) de s. c. p. 164. 180. 218.

[3]) de s. c. p. 173. 176.

[4]) de s. c. p. 176.

[5]) de s. c. p. 177: „Dum ore accipit illud quod videt, quod natura formavit, i. e. panem, si in Christo manet, non injuria dicatur, corde accipere corpus Christi, quod factus est, sed per consecrationem.“

[6]) ibid: „Quantum ad naturam, panis est, quod tu vides oculis corporis; quantum ad divinam benedictionem, ipse panis est corpus Christi, quod attendere debes oculis cordis, oculis fidei.“

Redeweiſe und in der heiligen Schrift nicht an Beiſpielen, die ſich mit den Worten des heiligen Ambroſius vergleichen laſſen. Setzen wir den Fall, ein Privatmann, z. B. Petrus Girald, ſei zum Biſchof conſecriert worden, betrage ſich aber nicht würdig und werde deshalb von jemand zur Rede geſtellt. Da iſt es etwas ganz Gebräuchliches, wenn der Tadelnde ſpricht: Was willſt du, Girald, was treibſt du? Bedenkſt du nicht, daß du nicht mehr Girald biſt, ſondern ein Biſchof der Kirche? Erträglich war es, daß du dich ſo betrugſt, ſolange du noch Girald warſt; jetzt aber muß man an dir nicht mehr das betrachten, was du warſt, ſondern wozu du geweiht worden biſt. Ähnlich ſpricht ſich Chriſtus der Herr ſelbſt aus: Meine Lehre iſt nicht meine Lehre; wer an mich glaubt, der glaubt nicht an mich; ein Wurm bin ich und kein Menſch. Der heilige Cyprian läßt einen Jüngling, der ſich von einer ſchändlichen Liebe losgeriſſen hatte, zur Genoſſin ſeiner Sünde ſprechen: Du biſt zwar noch jene, aber ich bin nicht mehr jener! Wenn alſo der heilige Ambroſius ſagt: das Brod iſt nicht mehr Brod, ſondern Chriſti Leib, ſo darf man ſich hiedurch nicht verwirren laſſen, als lehre er eine Abſumption, ein Aufhören des Brodes; das Brod bleibt ſubſtantiell erhalten, wird aber etwas Höheres, und nach dem Größeren, das in ihm iſt, ſage ich, daß du den Leib Chriſti empfangeſt.[1])

Eine weitere bedenkliche Stelle des Ambroſius lautet: „Quia benedictione natura ipsa mutatur". Die Gegner verſtehen darunter ſofort eine Weſenswandlung; doch der Heilige gebraucht das Wort „mutare" unterſchiedslos ſowohl von einer Wandlung, wo die Subjekte bleiben, als auch von einer, wo ſie abſumiert werden. Dieſe Stelle kann alſo nichts beweiſen.[2])

Ferner berufen ſich die Gegner auf folgende Stelle: „Si operatorius est Christ sermo, ut inciperent esse, quae non erant, multo magis operatorius est, ut sint, quae erant, et in aliud

---

[1]) de s. c. p. 176—179: „Panis consecratione suscepta non est aestimandus, quod est panis, quod eum natura formavit, sed secundum quod eum benedictio corpus Christi esse instituit; multoque pluris est in pane sacrificii ecclesiae, quam quod habet a natura ac per hoc secundum quod majus in eo est, dico, te corpus Christi ab altari accipere."

[2]) de s. c. p. 179. 180. 182.

commutentur".[1]) Ut sint, quae erant, schreibt Ambrosius, nicht: ut desinant; er will also keine Wesenswandlung statuieren. Dafür spricht auch das: „multo magis" operatorius est. Denn Nichtseiendes in's Sein und ein Seiendes seinem Wesen nach in ein anderes verwandeln, ist beides gleicherweise Sache göttlicher Allmacht; leichter dagegen ist es, aus etwas seinen Qualitäten nach etwas Anderes zu machen, und hier paßt das „multo magis".[2]) Nun will sich Lanfranc damit helfen, daß er behauptet, es sei bei den Worten: ut sint, quae erant" zu ergänzen „specie". Allein eine Ergänzung darf nur dann stattfinden, wenn das zu Ergänzende im betreffenden Satze schon enthalten und gleichsam eingeschlossen ist; im gegebenen Falle spricht aber der ganze Zusammenhang dagegen, da Ambrosius die Verwandlung des Brodes mit der Rechtfertigung vergleicht, bei der doch die Subjekte bleiben.[3]) Ferner kann ja die Spezies nicht mehr vorhanden sein, wenn die Substanzen von Brod und Wein es nicht mehr sind; Gott selbst wäre es unmöglich, die Accidentien zu erhalten, wenn die Substanzen absumiert sind. Das aber könnte Gott, wenn wirklich Fleisch und Blut Christi durch Wesenswandlung zugegen wären, thun, daß er diesem Fleische dasselbe Aussehen gibt, wie es zuvor das Brod gehabt hatte; und so könnte man dann sagen: das Fleisch sei hinsichtlich seiner Farbe und der Gleichheit der Accidentien Brod; nicht aber: das Brod sei Christi Fleisch. Nehmen wir z. B. zwei Personen an, Cato, der nicht mehr lebt, und Brutus, der noch am Leben ist, und jeder von beiden ist kahl. Da ist es nun ganz gewöhnlich und richtig, zu sagen: Brutus ist ein Cato an Kahlheit; ungewöhnlich und unrichtig aber wäre es, zu sagen: Cato ist ein Brutus an Kahlheit; denn wenn Cato nicht mehr lebt, so kann er auch nicht kahl sein; und wenn Brod und Wein nicht mehr vorhanden sind, so können sie auch nicht ihrer Species nach etwas sein. Auch dann, wenn Ambrosius wirklich geschrieben hätte: operatorius est, ut

---

[1]) de s. c. p. 141. 180. 210. 248. Lanfranc (cap. IX. p. 238) bemerkt, daß in einigen Handschriften auch die Lesart sich finde: „operatorius est, ut quae erant, et in aliud commutentur"; Durand, (P. IV. 424 C) hat: „ut sint, quae non erant, et in aliud commutentur".

[2]) de s. c. p. 210. 211.

[3]) de s. c. p. 181.

sint specie, quae erant, auch dann würde folgen, daß Brod und Wein noch präsent sind, denn der Satz würde bedeuten: operatorius est, ut sint (specie) ea, quae erant, i. e. panis et vinum. Wenn z. B. jemand bei Lebzeiten des Tullius und Catilina von zwei Zeitgenossen sagen würde: Lälius ist ein Tullius an Beredsamkeit, Cetegus ist ein Catilina an Schlechtigkeit, so würden zwar Tullius und Catilina nicht wirklich zugegen sein, aber es müßte notwendig Lälius und Cetegus vorhanden sein; denn wie feststeht, daß Lälius der Lälius ist seiner Person nach, so wird auch feststehen, daß Lälius Cicero ist, aber nicht der Person, sondern nur der Beredsamkeit nach, wenn überhaupt wahr sein soll, daß Lälius von einem unberedten durch Studium in einen beredten sich verwandelt hat, in Kraft desjenigen, der nicht blos wirken kann, daß, was nicht ist, zu sein anfängt, sondern auch, daß Lälius bleibt, der er war, und in einen Cicero sich verwandelt, der er zuvor unberedt nicht war.[1])

Weiter schreibt Ambrosius: „Forte dices: Speciem sanguinis non video.“ Darauf hätte nun Ambrosius, würde er Lanfranc's Meinung beipflichten, entgegnen müssen: Du darfst nicht sagen: ich sehe das Aussehen, die Spezies, des Blutes nicht, sondern: ich meine sie nicht zu sehen. Denn wenn im Kelche nichts Anderes ist als Christi Blut und doch der Inhalt des Kelches dem Gefühl, Geschmack, Geruch ausgesetzt ist, so muß notwendig entweder nichts oder Blut gesehen werden. Was antwortet nun Ambrosius? „Sed habet similitudinem“ — als wollte er sagen: ich leugne nicht, daß du die Gestalt des Blutes keineswegs siehst, weil in Wirklichkeit das, was du im Kelche siehst, Wein ist, aber nicht bloßer Wein, sondern auch ein Sacrament, ein heiliges Zeichen des Blutes Christi. Du sagst, du seheſt die Gestalt des Blutes nicht; aber ich sage ja auch nicht, daß du das seheſt, sondern nur eine Ähnlichkeit, wobei notwendig zu ergänzen ist: mit dem Blute, so daß der ganze Satz lautet: Du siehst im Kelche nicht Blut, sondern nur eine Ähnlichkeit desselben, wie denn überhaupt das Sacrament eine Ähnlichkeit mit dem trägt, dessen Sacrament es ist. Nun kommen zwar Paschasius und Lanfranc und werfen die allmächtige Wahrheit mit Steinen, indem sie behaupten, es sei bei den Worten: „sed habet similitudinem“ zu ergänzen: „vini“,

[1]) de s. c. p. 212—214.

als sei nach Ambrosius auf dem Altare kein Wein, sondern Christi Blut zugegen, das aber zur Verhütung des Horrors mit den Accidentien des Weines verhüllt sei. Allein diese Accidentien könnten eben nach Absumption ihres Subjektes nicht mehr vorhanden sein, und eine solche Verhüllung des Blutes wäre auch unnütz, da sie ja den Geist über die Gegenwart des Blutes doch nicht täuschen könnten.[1]) Das Abendmahl mußte vielmehr von Gott so eingesetzt werden, daß das, was er bezüglich des Trinkens seines Blutes verordnete, nicht eigentlich, nicht vom Munde und Magen zu verstehen, sondern auf die Ähnlichkeit zu beziehen ist, so daß du das Sacrament, das heilige Zeichen, an dem nichts ist, wovor es dich schaudern könnte, mit dem Munde empfängst, aber gleichwohl der Kraft der wahren Natur des Leibes Jesu theilhaftig wirst.[2])

Daß wirklich bei: „sed habet similitudinem" zu ergänzen ist „sanguinis", nicht, wie Lanfranc will, „vini", ergibt sich aus den Worten des hl. Ambrosius selbst: „Sicut enim similitudinem mortis sumpsisti, ita similitudinem preciosi sanguinis bibis."[3]) Hier gesteht also der Heilige mit nackten Worten es ein, daß das, was man im Abendmahl empfängt, nicht Christi Blut selbst, sondern nur etwas diesem Ähnliches, nämlich Wein, das heilige Zeichen, Sacrament, die Ähnlichkeit des Blutes sei. Christi wirkliches Blut könntest du ja gar nicht empfangen, seinen wirklichen Leib nicht essen; denn er ist ja im Himmel und verläßt denselben bis zum Weltende nicht[4]); ferner bezeichnet es ja Augustin als den größten Frevel, Menschenfleisch zu essen, Menschenblut zu trinken, wenngleich das Fleisch und Blut Christi[5]); auch wäre das des Menschen unwürdig, wirkliches Fleisch eines Menschen zu essen, vollends unwürdig, aber wäre es Gottes, einen solchen Befehl zu geben[6]); überhaupt würde Christi Leib, wenn er auch so groß wäre wie der höchste Turm oder der gewaltigste Berg, für die Bissen der ganzen Welt durch so viele

[1]) de s. c. p. 219—222.

[2]) de s. c. p. 250.

[3]) de s. c. p. 254. Durand, (P. V. 427 B) sagt von dieser Stelle: „Ecce unde tota processit quaestionis inter insipientes dissensio".

[4]) de s. c. p. 148.

[5]) de s. c. p. 222.

[6]) de s. c. p. 96. 97.

Jahrhunderte nicht ausreichen, sondern schon längst aufgezehrt sein.[1]) Es verhält sich eben auch hier wieder mit dem heiligen Abendmahle wie mit der Taufe. Die Taufe ist eine Applikation, Zuwendung des Todes Christi an den Gläubigen ohne wirklichen Tod; das heilige Abendmahl ist eine Applikation, ein geistiges Aneignen des Leibes und Blutes Christi von Seite des Gläubigen ohne wirkliches Essen, leibliches Trinken des Fleisches und Blutes. „Wie dir das Blut deines Herrn, aber nicht sinnenfällig, vorgesetzt ist, damit du (in der heiligen Taufe) damit gewaschen werdest, so ist es dir auch vorgesetzt, aber nicht sinnenfällig, um damit getränkt zu werden. Hätte dir Gott dies dem äußern Menschen nach auf sinnenfällige Weise zu thun befohlen, so würdest du dich mit Recht zuerst und hauptsächlich der Würde deiner geistigen Natur nach entsetzen; so aber ist dir nichts vorgesetzt, was dir mit Recht Entsetzen einflößen könnte. Es verlangt von dir Christus der Herr, daß du glaubest, durch seine barmherzigste Liebe zum Menschengeschlechte sei es geschehen, daß er sein Blut vergoß, und dadurch, daß du an sein Blut glaubst, wirst du von aller Sünde abgewaschen (in der Taufe); er verlangt von dir, daß du eben dieses selbe Blut immer im Gedächtnisse habest, es gleichsam als deiner Seele Wegzehrung zur Vollendung deiner Lebensweise, als das Leben deiner Seele betrachtest, wie du dein äußeres Leben durch äußere Speisen erhältst.[2]) Der Herr verlangt auch, daß du, indem du innerlich glaubst, daß Gott also die Welt geliebt, daß er seinen Eingebornen dahingab als Sühne für die Sünden, auch äußerlich in dies Element des Wassers eintauchst und dir so der Tod Christi durch das äußere Ding, das Element des Wassers, in das du wie ein Sterbender nieder-, aus dem du wie ein Neugeborner emportauchst, abgebildet werde; er verlangt von dir, daß du durch das leibliche Essen und Trinken, das mittelst

[1]) Petrus Venerabilis (adv. Petrobrus. 64 erzählt): „Als einst Berengar zu Angers weilte und mit einigen über das hl. Altarssacrament disputierte, sprach er: „Wenn auch der Leib Christi von solcher Größe wäre, wie dieser Turm, dessen Riesenbau sich vor unseren Augen erhebt, so wäre er doch von so vielen Völkern des ganzen Erdkreises schon vor vielen Jahren verspeist und aufgezehrt worden". Ähnliches berichtet Guitmund, (b. m. L. XVIII. 449), nur hat er statt des Turmes einen Berg.

[2]) de s. c. p. 222.

der äußern Dinge, Brod und Wein, geschieht, dich erinnerst an's geistige Essen und Trinken, das mit dem Fleische und Blute Christi im Geiste geschieht, indem du dich labst in deinem Innern an der Menschwerdung und dem Leiden des Wortes Gottes, auf daß du gemäß der Demut, mit welcher das Wort Fleisch geworden, und gemäß der Geduld, mit der es sein Blut vergoß, auch selbst dein inneres Leben einrichtest und gestaltest, in aller schuldigen Demut und Geduld dich auszeichnest, darin deine Ruhe, darin deine Freude suchest, wie du im äußern Leben in Speise und Trank deine Befriedigung suchst.[1]) Wie bei der Taufe der Täufling stirbt ohne das Grauen des Todes, so wird im Abendmahle der Gläubige erquickt ohne Schauder des Blutes; äußerlich empfangen beide das sichtbare heilige Zeichen, innerlich aber empfängt der Täufling die Sache des Sacraments, nämlich den Tod Christi, damit er, dem alten Menschen abgestorben, einen neuen lebe; so möge sich auch der Communicant beim Empfange des Sacraments die Sache selbst, nämlich Christi Leib und Blut, zu Gemüte führen, essen und trinken, in der Menschwerdung und im Leiden Christi seine Erquickung und Beruhigung suchen; er möge sterben, um zu leben. Wie du erwägst, daß Christus der Herr die Seinigen abwascht mit seinem Blute und sie doch nicht mit seinem Blute körperlich benetzt, so glaube auch, daß nach Christi Willen die Gläubigen an seinem Fleische und Blute sich laben sollen, ohne sich doch eines Frevels oder Greuels schuldig zu machen. Wie Gott dem Abraham befahl, seinen Sohn zu opfern, und Abraham dies von einem leiblichen Töten Isaac's verstand, was doch ein von Gott nicht gewollter, entsetzlicher Kindesmord gewesen wäre; wie Gott darauf Abraham am leiblichen Morden seines Sohnes verhinderte und ihm zum Ersatze einen Widder verschaffte, mit dem geistigen Opfer, der geistigen Bereitwilligkeit Abraham's sich begnügend; so befiehlt auch Christus der Herr seinen Gläubigen, sie sollten sich an seinem Fleische und Blute laben, in seinem Blute sich abwaschen, meint aber auch hier ein geistiges, und nicht ein leib-

[1]) de s. c. p. 223. Vgl. Augustin, (de doctr. christ. lib. III. cap 16), woraus Berengar diese Gedanken entlehnt.

liches Essen und Trinken mit dem Mund und den Zähnen, oder ein äußeres leibliches Abwaschen in Bädern oder in einem Fasse, bietet uns vielmehr zum Ersatze Brod und Wein zum Genusse, Wasser zur Abwaschung dar. Diesen Gedanken also wollte Ambrosius ausdrücken, wenn er sagte: „Similitudinem preciosi sanguinis bibis.“[1])

Lanfranc stützt sich insbesondere auf serm. VI. de sacram., welcher also beginnt: „Wie der Sohn Gottes, unser Herr Jesus Christus, wahrer Gott ist, nicht wie die Menschen aus Gnade, sondern als der Sohn aus der Substanz des Vaters, so ist es das wahre Fleisch Christi, das wir empfangen, und sein wahres Blut, mit dem wir getränkt werden.“ [2]) Hier denken die Gegner wieder sofort an ein körperliches Essen und Trinken mittels der Zähne, während doch ein geistiges, unkörperliches Essen und Trinken der Seele gemeint ist. Ambrosius will sagen: Wie Christus wahrer Gott ist wie Gott Vater, so ist er auch wahrer Mensch wie die Menschen, was die Manichäer leugnen, welche lügen, Christus habe nur einen Scheinleib gehabt; wäre dies richtig, dann hätte Christus umsonst verordnet, daß sein Volk beim körperlichen Essen und Trinken eingedenk sein solle der geistigen Labung an der Menschwerdung und dem Leiden des Wortes Gottes, weil die Menschwerdung und das Leiden voraussetzt, daß er einen wahren Leib gehabt habe. Gleicherweise sind gegen die Manichäer gerichtet die Worte des hl. Hilarius, die von den Gegnern so oft citiert werden: „Si vere verbum caro factum est, et si vere verbum carnem factum in cibo dominico sumimus“ ꝛc.[3])

---

[1]) de s. c. p. 254—256.

[2]) de s. c. p. 236—238.

[3]) de s. c. p. 236—238. Berengar schreibt an Adelmann (Mart. IV 109. 110): „Noveris me nunquam Manichaeorum admisisse sententiam. Illi enim phantasticum, ego verum et humanum corpus Christi fuisse et tenui et teneo. Ego Christi corpus post expertam obendienter mortem in immortalitatem et impassibilitatem sublimatum ad dexteram patris residere non nescio. Ego certissimum video, cum concedam, dari aliqua, ut Christi corpus fiat, concedendum mihi esse omnino, cum Christus non nisi verum Corpus habuerit, ut etiam verum corpus Christi fiat“. Act. Conc. Rom. (Mart. IV. 107) sagt er: „Quod scripserunt de improprietate naturae et veritate substantiae, contra me non scripserunt: ego ita habebam, panem

Am meisten berufen sich die Gegner auf die Worte des heiligen Ambrosius: „Et hoc quod conficimus corpus ex virgine est.“ Doch diese Worte dürfen nicht aus dem Zusammenhange gerissen werden. Im Vorausgehenden hatte der Heilige gesagt: „Sed quid argumentis utimur? omissis argumentis *suis* utamur exemplis.“ Dies Wörtchen „suis“ ist zu betonen. Ambrosius will nämlich sagen: Nachdem ich mich zum Beweise meiner Behauptung, daß du den Leib Christi in etwas Anderm, nämlich im consecrierten Brode empfangest, weithergeholter Vergleiche bedient habe, will ich einen naheliegenden vorbringen. Ein naheliegendes Beispiel für den im Abendmahl sich vollziehenden Wandlungsproceß ist der Hinweis auf die Menschwerdung Christi; weithergeholt ist der Vergleich mit den Meeres- und Jordansfluten, dem auf dem Wasser schwimmenden Beile des Prophetenschülers ꝛc., obwohl diese Wandlung mit der Wandlung des Brodes in Christi Leib insofern eine Ähnlichkeit hat, als beiderseits die Subjekte auch nach der Wandlung erhalten bleiben; ganz gesucht und am weitesten hergeholt ist aber der Vergleich der Abendmahlswandlung mit der Wandlung des Stabes in die Schlange, weil bei letzterer eine Absumption des Subjektes eintrat, bei ersterer nicht. Nunmehr aber will ich den eucharistischen Leib Christi nicht mehr bloß mit fremden, fernliegenden Dingen vergleichen, sondern mit sich selbst, die Wandlung des Brodes in Christi Leib mit der Erzeugung dieses Leibes. Wie nämlich der Leib Christi *erzeugt* wurde *wider die allgemein bekannte Erzeugungsweise*, so wird auch das Brod in Christi Leib *verwandelt* wider die *allgemein bekannte, allgemein angenommene Wandlungsweise*, der gemäß aus dem,

et vinum sacrata in altari esse non alius cujusdam sed proprium Christi corpus, non fantasticum, sicut Manichaei, sed verum et humanum“. Martène schließt aus letzterer Stelle, Berengar habe nur die Transsubstantiation, nicht auch die reale Präsenz geleugnet. Doch diese Worte wollen im Sinne Berengar's nur besagen, daß Brod und Wein Zeichen eines wahren, nicht eines phantastischen, eines Scheinleibes seien. Berengar wollte sich gegen die Insinuation wehren, als stecke er mit der damals wieder auftauchenden Secte der Neu-Manichäer unter einer Decke, wie ihn ja Bischof Dietwin von Lüttich wirklich in solchem Verdachte hatte, indem er ihn beschuldigte, er verwerfe nicht bloß die kirchliche Abendmahlslehre, sondern auch die *Kindertaufe* und die *Ehe*.

was ist, durch Zerstörung seines Subjekts etwas zu sein beginnt. Wenn Ambrosius sagt: Auch der Leib, den wir bereiten, ist aus der Jungfrau erzeugt, so kann darunter nicht gemeint sein, es werde Christi Leib wahrhaft im Sacramente bereitet: es ist vielmehr „Leib Christi" nur statt „Sacrament des Leibes Christi" gebraucht.[1])

Kurz, es ist evident, klar wie das Sonnenlicht, daß die Gegner auf Ambrosius keinen Anspruch erheben können; lehrt er doch ausdrücklich, daß Brod und Wein auch nach der Consecration noch substantiell zugegen sind.[2])

Daß auch der heilige Augustin Lanfranc's Lehre nicht billige, ist für Berengar eine ausgemachte Thatsache, die indirekt selbst von den Gegnern zugestanden wird, indem sie, freilich ganz mit Unrecht, behaupten, Augustin stehe mit Hilarius, Hieronymus, Ambrosius, Gregorius in Widerspruch.[3]) Zwar glaubt auch Lanfranc sich auf Augustin's Autorität stützen zu können, besonders auf die Stelle: „Hoc accipe in pane, quod pependit in cruce, hoc bibe in calice, i. e. in vino, quod manavit e latere";[4]) allein eben die Worte „in pane" setzen das Vorhandensein des Brodes notwendig voraus.[5]) Ebenso wenig Beweiskraft hat der gleichfalls von Lanfranc citierte Satz: „Quid tam grate offerri et suscipi posset quam caro sacrificii nostri corpus effecta sacerdotis nostri", der sich auch auf's Kreuzopfer allein beziehen lasse und seine Geltung auch dann hätte, wenn Christus das heilige Abendmahl gar nicht eingesetzt hätte.[6]) Überhaupt sollte doch Lanfranc bei seiner Gelehrsamkeit nicht so läppisch sein, deshalb, weil bei Augustin die Worte: „manducare", „bibere" sich finden, auch

[1]) de s. c. p. 184–187.

[2]) de s. c. p. 215: „In evidenti res est, quoquo verba convolvas; luce clarius b. Ambrosii sententia eminet."

[3]) de s. c. p. 170. 242; ep. ad. Drog. (Subendorf p. 215).

[4]) Auf diese Stelle, die einem sermo ad neophytos entnommen sein soll, hatte sich schon Paschasius im 9. Jahrhundert gestützt, im 11. verwerteten sie Durand, Lanfranc, Guitmund; Berengar selbst citiert sie viermal. Doch findet sie sich in keiner ächten oder unächten Rede ad neophytos; vgl. Rückert, (das Abendmahl, p. 364). Anastasius von Angers citiert sie als Ausspruch Cyprians (Dachery, opp. Lanf., p. 22) und Augustins.

[5]) de s. c. p. 259.

[6]) de s. c p. 262.

gleich den Schluß zu ziehen, Auguſtin lehre ein körperliches Eſſen und Trinken des Leibes Chriſti, während er doch nur einen geiſtigen Genuß betonen wolle.[1]) Finden ſich bei Auguſtin Stellen, welche der Lehre Lanfranc's günſtig lauten, ſo iſt das nur ſcheinbar; dagegen fehlt es nicht an ſolchen Ausſprüchen des großen Lehrers, welche ſich nur mit der Lehre Berengar's, nicht mit der der Gegner vertragen. Dahin gehören alle jene Stellen, wo Auguſtin den Begriff eines Sacraments als eines ſichtbaren Zeichens unſichtbarer Gnade feſtſetzt, da doch nach Lanfranc nach der Conſecration Brod und Wein abſumiert, Chriſti Fleiſch aber unſichtbar zugegen, alſo nichts Sichtbares vorhanden iſt.[2]) Ferner lehrt Auguſtin deutlich, daß mit dem Munde nur das heilige Zeichen, die Sache ſelbſt aber nur mit dem Herzen empfangen wird und zwar nur vom würdigen Empfänger. Von denjenigen kann man nicht ſagen, daß ſie Chriſti Leib eſſen, welche nicht unter die Glieder Chriſti zu rechnen ſind. Nur wer in Chriſtus bleibt und Chriſtus in ihm, nur der genießt Chriſti Fleiſch und Blut, der andere kann wohl das Sacrament empfangen, nicht aber die Sache und zieht ſich zugleich ſchweres Gericht zu.[3]) Es ſteht feſt, daß Chriſti wahrer Leib auf dem Altare vorgelegt wird, aber geiſtig für den innern Menſchen, und daß Chriſti wahrer Leib nur von denen, die Glieder Chriſti ſind, gegeſſen werde.[4]) „Was rüſteſt du Zahn und Magen?“ ſagt Auguſtin; „an ihn glauben, das heißt Chriſtum, das lebendige Brod, eſſen; wer an ihn glaubt, der ißt ihn.“[5]) Und anderswo: „Diejenigen, welche Chriſti Demut und Leiden nachahmen, werden gleichſam mit ſeinem Leibe geſättigt.“ „Wenn wir Chriſtum eſſen, ſo machen wir aus ihm keine Teile, wie dies im Sacramente geſchieht; in Teilen wird er gegeſſen

---

[1]) de s. c. p. 260. 261; daſelbſt eine Erzählung aus Berengar's Studentenzeit.

[2]) de s. c. p. 67. 114. 90. 192. 193. 136. 137. 225. 263. act. Conc. Rom. p. 107; ad Adelm. p. 110.

[3]) de s. c. p. 166. 167. 264. 265. 266. 267.

[4]) ep. ad Adelm. p. 110: „Constat verum Christi corpus in ipsa mensa proponi, sed spiritualiter interiori homini verum in ea Christi corpus ab his dumtaxat qui Christi membra sunt, incorruptum, intaminatum inattritumque spiritualiter manducari.“

[5]) de s. c. p. 265.

und bleibt doch ganz und unversehrt; in Teilen wird er gegessen im Sacramente, und bleibt doch ganz und unversehrt im Himmel, ganz und unversehrt nicht in deinem Munde, nicht in deinem Magen, sondern in deinem Herzen.[1]) Ausdrücklich schreibt Augustin: „Christo wird mit dem Vater das Opfer des Brodes und Weines dargebracht[2]); mittels des Weines überreicht uns Christus sein Blut".[3]) Ausdrücklich schreibt Augustin de doctr. christ. lib. III cap. 16, daß die Worte Christi: „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset" ꝛc., figürlich zu verstehen sind[4]): ist es nun eine Figur, wie kann es die Wahrheit sein?[5]) Ausdrücklich schreibt er ad Bonif.: Das Sacrament des Leibes Christi sei nur in gewisser Hinsicht, „secundum quemdam modum", der Leib Christi[6]); ausdrücklich schreibt er: „Nicht diesen Leib, den ihr seht, sollt ihr essen, nicht jenes Blut trinken, welches diejenigen vergossen haben, die mich kreuzigten".[7]) Da nun Christus offenbar nur einen Leib hat und die Gläubigen nach Augustin diesen nicht empfangen, so folgt, daß man nur ein Zeichen desselben erhalte.

Weitere Zeugen wider Lanfranc's Thorheit sind ferner der heilige Hieronymus, welcher sagt, daß Joh. VI. nicht wörtlich, sondern geistig zu fassen sei[8]); der heilige Papst Leo, welcher schreibt: „Das empfängt man mit dem Munde, was man im Glauben bekennt"; es steht fest, daß in der ganzen Zeit vor oder nach Leo niemand deshalb als ein Häretiker galt, weil er glaubte, die Labung der Gläubigen am Leibe und Blute des Herrn beziehe sich auf den inneren Menschen und geschehe geistiger, nicht körperlicher Weise, der äußere Mensch empfange, sichtbar mit dem

---

[1]) de s. c. p. 237.

[2]) de s. c. p. 242: „(Christo) cum patre sacrificium panis offertur et vini."

[3]) de s. c. p. 264: „Per vini sacramentum commendat sanguinem suum."

[4]) de s. c. p. 165.

[5]) Guitmund, lib. II. p. 452 A: „Hic fortasse respondebit umbraticus quod et dicere solitus est: si figura est, quomodo veritas?"

[6]) Vgl. Guitmund, lib. II. p. 454 F.

[7]) Lanfranc, cap. XVIII. 246: „In his postremis b. Augustini verbis exultas. In his vicisse te et superiorem esse gloriaris, his firmamentum tuae defensionis te invenisse gratularis"; cfr. Guitmund, lib. II. p. 453 E.

[8]) de s. c. p. 269—271.

Munde nur das heilige Zeichen allein.[1]) Der heilige Papst Gregor erklärt, es werde das Blut Christi nicht bloß mit dem Munde des Leibes, sondern auch mit dem Munde des Herzens getrunken.[2])

Aber auch abgesehen von jeder anderen Schrift genügt der Canon des römischen Meßbuches allein schon, um Lanfranc vollkommen zu widerlegen.[3]) Der Priester betet: „Wir bitten dich nun inniglich, o mildester Vater, durch Christum, deinen Sohn, unsern Herrn, daß du annehmen und segnen wollest diese Gaben." Will denn Lanfranc's Thorheit nicht begreifen, daß hier nicht von einer Absumption, von einer Vernichtung durch Wesenswandlung, sondern vielmehr von einer Veredelung, Erhebung des Brodes die Rede ist?[4]) Ferner heißt es: Wir bitten dich nun, o Herr, daß du dieses Opfer unsres Dienstes und deiner ganzen Gemeinde huldreich annehmest"; „dieses Opfer wollest du, wir bitten dich, o Herr, in allem segnen, gutheißen, bestätigen, dir angenehm und wohlgefällig machen". Also huldreich annehmen soll der Herr unser Opfer, d. h. Brod und Wein, aber nicht es huldreich vernichten, zerstören, absumieren.[5]) „Auf daß es werde der Leib und das Blut deines geliebtesten Sohnes *für uns*." Also nur *für uns*, *nicht für alle Geschöpfe* soll die Hostie der Leib Christi werden; würde nun aber eine Wesenswandlung stattfinden, die Brodessubstanz absumiert und durch Generation ihres Subjektes eine Fleischpartikel auf dem Altare präsent, *so würde das Opfer des Altares der Leib Christi nicht bloß für die Menschen, sondern auch für die Mäuse, für die Vögel, für die Fäulnis und das Feuer.*[6]) Nach der Consecration betet der Priester: „Würdige dich, auf dieses Opfer mit gnädigem und mildem Antlitze herabzuschauen". Hier muß doch nicht bloß ein so gelehrter Mann, wie Lanfranc, sondern selbst ein Blödsinniger, ein Blinder, einsehen, daß die Kirche nicht nötig habe, Gott zu bitten, er möge gnädig herabschauen auf den ganzen Leib Jesu Christi oder einen Teil desselben![7]) Wenn es

[1]) de s. c. p. 274. 275.
[2]) de s. c. p. 275. 276.
[3]) de s. c. p. 277.
[4]) de s. c. p. 277. 278.
[5]) de s. c. p. 278.
[6]) de s. c. p. 278. 279.
[7]) de s. c. p. 280.

ferner heißt: „Wie du dich gewürdigt haſt, anzunehmen die Gaben deines gerechten Knechtes Abel und das Opfer unſeres Erzvaters Abraham und das heilige, unbefleckte Opfer, welches dir dein oberſter Prieſter Melchiſedech darbrachte“ — gilt hier nicht das Wort: Das Licht leuchtet in der Finſternis und Lanfranc's Thorheit hat es nicht begriffen? Denn welcher Thor, welcher Narr wird Chriſti Leib als gleichwertig aufführen mit dem Lamme Abels oder Abrahams und dem Brode und Weine Melchiſedechs, als könnte es Gottes würdig ſein, daß der Prieſter ihn bittet, das unvergleichlich Erhabenere nicht anders aufzunehmen, als das unvergleichlich und unermeßlich Geringere? [1])

In einer Oration auf das heilige Weihnachtsfeſt heißt es: „Coelesti mysterio pascimur et potamur.“ Das lautet ganz anders als Lanfranc's Behauptung, was nach der Conſecration auf dem Altare ſei, nämlich der Leib Chriſti, von dem er doch ſelbſt zugeſtehen muß, daß er incorruptibel und impaſſibel und bis zum Weltende im Himmel ſei, werde von den Händen der Prieſter auf ſinnenfällige Weiſe berührt, gebrochen und mit den Zähnen zerkaut. Wäre dem ſo, ſo würde im Abendmahl kein Myſterium vorhanden ſein, man müßte denn nur das ein Myſterium nennen, was man mit der Hand, dem Fuß, dem ganzen Leib und allen Sinnen wahrnehmen kann.[2]) In einer andern Oration endlich betet der Prieſter: „Quae ore contingimus, puro corde capiamus.“ Wie deutlich werden hier Sacrament und Sache des Sacraments unterſchieden — als wollte der Betende ſagen: Wir beſtehen aus Leib und Seele; dein Opfer beſteht aus Sichtbarem und Unſichtbarem, dem Sacramente und der Sache desſelben; verleihe alſo, daß wir, indem wir unſerm ſichtbaren Beſtandteile nach den ſichtbaren Beſtandteil deines Opfers, d. h. das Sacrament genießen, auch unſerm unſichtbaren Weſen, d. h. unſerm Geiſte nach das empfangen, was am Opfer des Altares unſichtbar iſt, nämlich deinen Leib, damit wir in ihm unſerm Troſt und unſere Ruhe finden und dir danken.[3]) So gibt alſo ſelbſt das Miſſale kund, daß die alte Kirche weit entfernt iſt vom Glauben der Prieſter, welche Lanfranc anhängen, deren Lehre nichts iſt als eine Er-

[1]) de s. c. p. 280. 281.
[2]) de s. c. p. 282. 283.
[3]) de s. c. p. 286. 287.

findung des Paschasius,[1]) die größte Ketzerei,[2]) ja geradezu ein Götzendienst.[3]) Mit einem Appell an's Urteil der Nachwelt und einer Recapitulation seiner Lehre beschließt Berengar sein Buch de sacra coena: „Für den in der Schule Christi Gebildeten, der eine gründliche Untersuchung nicht verschmäht, wird es klar zu Tage treten, daß ich in dieser meiner Gegenschrift wider Lanfranc zu meiner Zeit bezüglich des Tisches des Herrn nichts wider die Wahrheit geglaubt, daß ich alles, was ich hierüber geschrieben, vom Propheten, vom Apostel, vom Herrn der Propheten und Apostel selbst und den unbesiegbarsten Lehrern der Wahrheit, einem Augustin, Ambrosius, Hilarius, Gregorius überkommen habe."[3]) „Diejenigen, welche behaupten, es werde das, was im Opfer Christi consecriert wird, nämlich die Subjekte von Brod und Wein, substantiell absumiert, diese sprechen wider die Wahrheit der prophetischen und apostolischen Lehre, wider die Wahrheit der Lehre Christi; wer behauptet, der Leib Christi werde ganz oder teilweise von den Händen der Priester auf dem Altare berührt und gebrochen, mit den Zähnen zermalmt, der spricht wider die Wahrheit und Würde der Lehre Christi; wer behauptet, der Leib Christi könne, seit er zur Rechten des Vaters sitzt, nicht mehr verwundet, gebrochen, zermalmt werden, der spricht gemäß der Wahrheit und Würde der Lehre der Propheten und Apostel und des Herrn Jesu. Diejenigen, welche behaupten, Christi Fleisch sei teilweise oder ganz durch Generation seines Subjektes neuentstanden und auf dem Altare nach Absumption der Brodssubstanz sinnenfällig zugegen, diese sprechen wider die Autorität der ewigen und unwandelbaren Wahrheit."[4])

Zusammenfassung und Entstehung der Lehre Berengar's.

Führen wir uns nunmehr, um ein übersichtliches Bild der Abendmahlslehre Berengar's zu gewinnen, die Hauptsätze vor Augen, so dürfte sich Folgendes ergeben:

1) Christus hat nur einen einzigen Leib, der sich im Himmel befindet und denselben vor dem Weltende nimmer verläßt; dieser

[1]) ep. ad Richard.. Sudendorf p. 212.
[2]) ep. ad Hildebr., Sudendorf p. 218.
[3]) de s. c. p. 275.
[4]) de s. c. p. 289.

Leib ist incorruptibel und impassibel und ist wie jeder andere Leib auch jetzt noch den Gesetzen der Leiblichkeit unterworfen, durch die Kategorien des Raumes ꝛc. beschränkt. Daraus folgt: Christi Leib kann a) nicht zugleich im Himmel und auf Erden sein, denn was zu gleicher Zeit an verschiedenen Orten ist, das ist kein Leib[1]); b) auch nicht successive, denn nach der Apostellehre kann Christi Leib nicht etwa den Himmel verlassen und auf die Erde herabkommen; c) so wenig als Christi ganzer Leib kann eine Partikel desselben im Abendmahle präsent sein, da er kraft seiner Incorruptibilität nicht in Stücke zerschnitten werden kann, anders aber eine Partikel des wahren Leibes Christi nicht zugegen gedacht werden könnte.[2])

2) Wollte man gleichwohl an der Annahme der wahren Gegenwart des ganzen oder teilweisen Leibes Christi festhalten, so wäre das nur dadurch möglich, daß in jedem einzelnen Consecrationsakte durch Gottes Allmacht Christi Leib ganz oder teilweise neuerschaffen würde. Doch was schon 1000 Jahre existiert, kann nicht erst neu hervorgebracht werden; auch wären ja so zwei verschiedene Fleische Christi vorhanden.[3])

3) Es ist unleugbar, daß nach der Consecration die Accidentien des Brodes und Weines noch sinnenfällig erhalten sind; also müssen auch ihre substantiellen Träger, Brod und Wein, noch vorhanden, können gar nicht durch Wesenswandlung absumiert sein, da es selbst für Gott geradezu unmöglich ist, daß ein Accidens ohne sein Subjekt existiere, so wenig als ein Prädikat ohne Subjekt.[4])

4) Die Einsetzungsworte: Dies ist mein Leib, bedeuten so viel als: Dies Brod ist mein Leib, und sind tropisch zu verstehen, wie man auch sagt: Christus ist der Eckstein.[5])

5) Obwohl beim Abendmahle Brod und Wein substantiell bleiben, was sie sind, so geht doch eine Veränderung, Verwandlung vor sich, die mit dem Rechtfertigungsprocesse Ähnlichkeit

---

[1]) de s. c. p. 199; cf. p. 266: „Corpus enim, in quo surrexit, uno loco esse oportet.“

[2]) de s. c. p. 197—200.

[3]) de s. c. p. 90—92; 94—99 ꝛc.

[4]) de s. c. p. 92. 93. 127. 211. 212 ꝛc.

[5]) de s. c. p. 83.

hat.[1]) Brod und Wein erhalten jetzt nicht bloß eine Wirkung auf den Leib, sondern auch auf die Seele, werden heilige Zeichen, Sacramente des im Himmel befindlichen Leibes Christi und können *insofern*, als sie Sacramente des Leibes Christi sind, ihn *bedeuten*, auch selbst Christ Leib *genannt werden*[2]); Brod und Wein sind Christi Leib und Blut für die *Augen des Geistes*, für die *Augen des Glaubens*, für *das Vorstellungsvermögen*.[3])

6) Mit dem Munde des Leibes empfängt man bei der heiligen Communion Brod und Wein, die Sacramente, die Ähnlichkeit des Leibes und Blutes Christi.[4])

7) Brod und Wein sind die Vehikel der geheimnisvollen Verbindung und Lebensgemeinschaft der menschlichen Seele mit Christus. In und mit dem consecrierten Brode[5]) empfängt die Seele nicht etwa bloß, wie die Gegner lehren, eine Fleischpartikel, sondern den *ganzen und unversehrten* Leib Christi, der aber den Himmel nicht verläßt, sondern daselbst bleibt.[6]) Dann ißt, dann trinkt man Christi Fleisch und Blut, wenn man an ihn *glaubt*,[7]) und auf ihn mit Andacht den betrachtenden Blick des Geistes wirft.[8]) Die Seele, der innere Mensch ißt und trinkt Christi Fleisch und Blut, d. h. *denkt, erinnert* sich an das-

---

[1]) de s. c. p. 98. 144. 186.

[2]) de s. c. p. 140. 243. 155.

[3]) de s. c. p. 177: „Quantum ad naturam, panis est, quod tu vides oculis corporis, quantum ad divinam benedictionem ipse panis est corpus Christi, quod attendere debes *oculis cordis, oculis fidei*". Ep. ad Adelm. p. 110: „Concedo autem, panem et vinum altaris post consecrationem altaris secundum scripturas Christi fieri corpus et sanguinem ac per hoc non concedere nullus possum, post consecrationem ipsum panem et vinum facta esse *fidei* et *intellectui* verum Christi corpus et sanguinem"; cf. de s. c. p. 287: „praesta ut .... *cogitatione* sumamus ... corpus tuum".

[4]) de s. c. p. 89. 120. 143. 274.

[5]) de s. c. p. 186: „Dico te accipere corpus Christi *in pane* consecrato"; „per vini sacramentum commendat sanguinem s.", p. 264.

[6]) de s. c. p. 157.

[7]) de s. c. p. 265.

[8]) de s. c. p. 157. 158: „Ad cordis *devotionem*, ad *cordis contuitum* necessario te trahit (b. Ambrosius), ubi venientes ad accipienda sacramenta altaris adortatur."

ſelbe; beim Genuſſe des Brodes und Weines erinnert ſich die Seele an ein geiſtiges Eſſen und Trinken des Fleiſches und Blutes, welches darin beſteht, daß der Communicant in ſeinem Innern an der Menſchwerdung und am Leiden des Logos ſich labt, erquickt und ſättigt und nun auch ſelbſt ſein Leben darnach einrichtet[1]); er erlangt die Kraft und Glorie der wahren Natur des Leibes Chriſti und wird des ewigen Lebens theilhaftig.[2])

8) Doch treten dieſe Wirkungen nur für den würdigen Empfänger der heiligen Communion ein, für den, der in Chriſtus bleibt und Chriſtus in ihm. Der Unwürdige, der kein Glied Chriſti iſt, empfängt nichts als Brod und Wein, die Sacramente, zieht ſich vielmehr ſchweres Gericht zu.[3]) Kein Chriſt gelangt zur Unſterblichkeit, der die Sacramente des Altars geringſchätzt und profaniert.[4])

Aus dem Vorausgehenden dürfte ſich von ſelbſt ergeben, daß bei Berengar weder von einer Weſenswandlung, noch von einer realen Präſenz des Leibes Chriſti die Rede ſein kann, daß er vielmehr eine Lehre vertreten habe, die der Calvin's am meiſten verwandt iſt.[5]) Zwar berichtet Guitmund[6]), die feinere Lehre

---

[1]) de s. c. p. 222: „Exigit, ut ipsum eundem Christi sanguinem semper in memoria habens in eo . . . . interioris tui vitam constituas"; 223: „Exigit ut per comestionem et bibitionem corporalem, quae fit per . . . . panem et vinum, commonefacias te spiritualis comestionis et bibitionis, quae fit in mente de Christi carne et sanguine, dum te reficis in interiore tuo incarnatione verbi et passione" . . . . p. 255: „Interius, qui reficitur, rem ipsam, i. e. corpus Christi et sanguinem sibi ingerat, sibi manducet et bibat, reficiendo se, acquiescendo sibi in incarnatione et passione verbi"; de s. c. p. 287: „Praesta ut . . . etiam invisibili nostro, i. e. cogitatione sumamus corpus Christi"; ep. ad Adelm. p. 110: „Non ait: in manum, in os, in dentem, sed: in cognitionem"; cf. de s. c. p. 43.

[2]) de s. c. p. 250. 280.

[3]) de s. c. p. 167. 264. 265. 266; ep. ad Adelm. p. 110.

[4]) de s. c. p. 145.

[5]) Reuter, („de erroribus qui aetate media doctrinam Christianam de s. euchar. turpaverunt" p. 78) weiſt Berengar ſeine Stellung zwiſchen Calvin und Zwingli zu und läßt ihn mehr auf des letzteren Seite neigen. Doch nach dem Vorausgehenden kann es einem Zweifel wohl nicht unterliegen, daß Zwingli's nüchterne Lehre von den bloßen Symbolen in Berengar keinen Anwalt habe; vgl. Kurtz (K.-G. I. 344); Stäudlin (p. 94); Döllinger (I 417)

[6]) lib. I. 442 A; lib. III. 463 D.

Berengar's ſelbſt habe darin beſtanden, daß das Fleiſch Chriſti gleichzeitig in, mit und unter dem Brode zugegen, impaniert ſei. Allein eine derartige Abendmahlsauffaſſung iſt mit Berengar's ganzem Lehrſyſtem ganz und gar unvereinbar[1]) und von ihm gewiß niemals geteilt worden; zugeſchrieben konnte ihm aber eine ſolche Lehre deshalb werden, weil er ſich eben auch für ſeine unkirchliche Anſchauung kirchlicher Ausdrücke bediente, und kein Bedenken trug, zu verſichern, der Gläubige empfange wahrhaft den Leib Chriſti, er empfange das wahre, ganze und unverſehrte Fleiſch Chriſti, er empfange im Brode, mittels des Weines Chriſti Fleiſch und Blut, während er doch nur ſagen wollte, man empfange das Sacrament, heilige Zeichen, des wahren Leibes Chriſti[2]); daß ein ſolches Verfahren nicht recht ehrlich zu nennen, iſt freilich nicht zu leugnen. Alle Zeitgenoſſen Berengar's, mit einziger Ausnahme Guitmund's, ſtimmen darin überein, daß der Scholaſtikus gelehrt habe, die Euchariſtie ſei nicht der wahre Leib Chriſti, ſondern nur ein Schatten, eine Figur desſelben; ſo ein Adelmann[3]), Hugo von Langres[4]), Ascelin[5]), Durand[6]), Lanfranc[7]), Gozechin[8]), Wolphelm[9]), Bernald von

---

[1]) Vgl. Neander (IV. 366 A. 4.) — Auch Brucker, (L'Alsace et l'Église II. 139) ſchreibt Berengar eine Art Impanationslehre zu.

[2]) Erinnern wir uns nur an die Synode von Tours, wo Berengar die Erklärung abgab: „Certissimum habete, dicere me, panem atque vinum altaris post consecrationem esse revera corpus et sanguinem" de s. c. p. 51; ep. ad. Adelm. p. 110: „Constat verum Christi corpus in ipsa mensa proponi . . . . verum Christi corpus . . . manducari"; de s. c. p. 157: „Nullus fidelium cogitare debet se ad refectionem animae suae accipere nisi totam et integram domini Dei sui carnem"; de s. c. p. 164: „Dico te accipere corpus Christi in pane consecrato." Vgl. Döllinger, (l. c.); Durand, (P. I. p. 420 F).

[3]) ep. ad Bereng., (bibl. m. L. XVIII. 438 F).

[4]) ibid. 417 E. F.

[5]) ep. ad Bereng., (Dachery opp. Lanf. p. 25).

[6]) z. B. P. I. l. c. p. 420 E. F. u. ö.

[7]) Lanfranc nennt Berengar geradezu „negator corporis et sanguinis", cap. IV. 235; VI. 236; VIII. 237; ſagt von ihm: in solo sacramento rem totam constitnis", VIII. 237.

[8]) ep. ad Valch., Bouquet XI. 501.

[9]) ep. ad Meginh., (Mabill. act. SS. S. VI. P. II. p. 681 s).

Conſtanz[1]) u. a., ſo daß ſchon um dieſes äußern Zeugniſſes willen über die eigentliche Natur der Lehre Berengar's kein Zweifel erhoben werden ſollte. Erſt ſpäter, als im Laufe der Zeiten Berengar's Schriften verloren gegangen, auch wohl als häretiſches Gift von ängſtlichen Gemütern zur Verhütung alles Ärgerniſſes auf die Seite geſchafft waren, begann man zu ſtreiten, welches ſeine wahre Meinung geweſen ſein möchte.

Luther erblickte in Berengar „einen Vorläufer der ihm ſo verhaßten Sacramentierer, deſſen Irrtum Carlſtadt und Zwinglius bloß erneuerten" und ſchreibt: „Darum thun die Schwärmer Unrecht, ſowohl als die Gloſſa im geiſtlichen Recht, daß ſie den Pabſt Nicolaus ſtrafen, daß er den Berenger hat gedrungen zu ſolcher Bekänntniß, daß er ſpricht: Er zudrücke und zuriebe mit ſeinen Zähnen den wahrhaftigen Leib Chriſti. Wollte Gott, alle Päbſte hätten ſo chriſtlich in allen Stücken gehandelt, als dieſer Papſt mit dem Berenger in ſolcher Bekänntniß gehandelt hat."[2]) Um ſo eifriger machten nun die Reformierten auf Berengar Anſpruch, deſſen ehrwürdige Perſönlichkeit ihrer Sache nur förderlich ſein konnte; ſo Albertin[3]), Larrogue[4]), Basnage[5]), Hoſpinian[6]), Johann Coſin[7]), Biſchof von Durham, Philipp de Mornay[8]), Clerikus[9]) u. a. m. Auch die evangeliſch-lutheriſchen Theologen, wenn ſie gleich den Reformierten parteiiſche Auslegung der berengariſchen Sätze vorwarfen,[10]) ſtellten nicht in Abrede, daß

---

[1]) Bei Rieberer („de multipl. confut. et damn. Ber.", p. 66) ferner Sigebert v. Gembl., chron.; (Pertz VI. 359); Sigebert (de script., (Fabric. p. 111); chron. Becc., (Dachery, app. p. 2); Milo Crisp., (Dachery, p. 4. 5); chron. Bernoldi, (Pertz, V. 435); chron. Turon., (Bouq. XII. 461); hist. Franc. fragm., (Bouq. XI. 160); chron. Jo. Bromton, (hist. Angl. Script. 940. 952); chron. monast. Cas., (Muratori, rer. Jt. Script. IV. 455).

[2]) Leſſing, (geſammelte Werke, VIII. 320); vgl. Dieckhoff, (evang. Abendmahl, p. 73 A).

[3]) de sacr. euchar. l. III. p. 947 s.

[4]) hist. de l'euchar., p. 602 s.

[5]) hist. de l'Eglise t. II. p. 1391 s.

[6]) hist. sacrament., lib. IV. p. 333

[7]) hist. transsubstant p., p. 132 s.

[8]) de l'institution, usage et doctrine du s. sacr. de l'Euchar. p. 1076 s.

[9]) Biblioth. anc. et mod. XV. 306.

[10]) z. B. Fechtius de orig. et superstit. Miss., de concomit. Sacr. app. II. p. 1024; Tribbechovius, de doctorib. schol. c. VI.

der Archidiakon eher auf Seite der Reformierten als auf ihrer gestanden habe; so z. B. J. G. Walch [1]). Mehr Licht schien über die Frage verbreitet zu werden durch die von Martène und Durand herausgegebenen acta concilii Romani,[2]), worin Berengar über die Vorgänge auf den beiden letzten römischen Synoden 1078 und 1079 berichtet und die ihm 1079 vorgelegte Glaubensformel bekämpft; auch Bruchstücke seines Briefes an Adelmann wurden entdeckt und mitveröffentlicht. Auf Grund dieses neuen, urkundlichen Materials glaubten Mabillon [3]), Martène und Durand [4]) über Berengar's Lehre ein anderes Urtheil fällen zu müssen, indem sie darlegten, aus der Schonung, mit der die Päpste den Berengar trotz seiner Hartnäckigkeit und wiederholten Rückfälle in die Häresie stets behandelt hätten, erhelle, daß er nur die Wesenswandlung, nicht aber die reale Präsenz geleugnet habe; ferner machen sie darauf aufmerksam, daß er in den erwähnten Schriftstücken nur Einwürfe wider die Wesenswandlung, nicht aber wider die reale Präsenz bringe, daß er nirgends seinen Gegnern die Anbetung, welche dem Herrn in der Eucharistie gezollt wird, zum Vorwurfe mache. Doch sprach schon Mabillon sein Bedenken aus, ob die betreffenden Sätze von Seite Berengar's auch wirklich ernstlich gemeint waren; auch Martin Gerbert beschuldigt denselben zweideutiger Ausdrucksweise [5]); ebenso vermutet Mosheim, der Scholastikus habe absichtlich seine Lehre in eine dunkle Sprache gehüllt, damit sie nicht allzusehr anstoße.[6]) Bellarmin [7]) und de Roye [8]) nehmen an, Berengar habe seine Meinung gewechselt und zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes gelehrt. Doch blieben die Verfasser der französischen Gelehrtengeschichte dabei, den Tourer

---

[1]) de hist. transsubstant. Pont. Miscel. sacr. p. 213.

[2]) Thesaurus nov. anecdot., t. IV. p. 103 – 109 Juramentum Berengarii p. 109 s. Bruchstücke des Briefes an Adelmann.

[3]) act. SS. S. VI. P. II. praef. § III.

[4]) p. 107 Not., l. c.; die Stelle, worauf sie ihre Vermutung stützten, wurde oben namhaft gemacht.

[5]) Theolog. nov. et vet. p. 238.

[6]) Institut. hist. eccles. p. 552. 553. Lessing (p. 325) suchte den Scholastikus gegen diese Anschuldigung zu verteidigen.

[7]) Disputat. t. III. p 451.

[8]) Ad Can Ego Berengar., p. 29; auch Staudenmaier, (Kirchenlexicon, I. Aufl. I. B. 824. 825) vertritt eine ähnliche Ansicht.

Magiſter den Vertretern der ſymboliſchen Abendmahlslehre beizugeſellen[1]); dasſelbe thaten Natal Alexander[2]), J. A. Cramer[3]). Immerhin lieferten indes die genannten Urkunden, wozu noch die bei Lanfranc erhaltenen Bruchſtücke der erſten Schrift Berengar's, ſowie die verſchiedenen Glaubensformeln kamen,[4]) die er beſchworen hatte, keine ſolchen Anhaltspunkte, die ein entſcheidendes, unanfechtbares Urteil über Berengar's Lehre ermöglicht hätten. Ein ſolches konnte vielmehr erſt gewonnen werden, als Leſſing des Scholaſtikus Hauptſchrift „de sacra coena" nach jahrhundertelanger Vergeſſenheit wieder ans Tageslicht zog. In dem Schriftchen „Berengarius Turonenſis" erklärte nun der berühmte Forſcher,[5]) das Buch „de sacra coena" beſtätige die Anſicht Mabillon's, Berengar habe wirklich nur die Weſenswandlung beſtritten, die reale Präſenz des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahle geglaubt und gelehrt. Schröckh[6]) pflichtete dieſem Reſultate der Unterſuchung Leſſing's bei, ebenſo Gieſeler[7]), Gfrörer[8]), Münſcher[9]), Kraus[10]). Ebrard[11]), der Berengar's Hauptſchrift noch nicht kannte, ſagt, „daß man nicht recht wiſſe, was eigentlich Berengar's Lehre vom Abendmahl geweſen ſei, glücklicher Weiſe aber auch nicht gar zu viel darauf ankomme". Doch Stäudlin[12]), Neander[13]), Dieckhoff[14]), Kahnis[15]), Döllinger[16]), Bach[17]) haben überzeugend

[1]) hist. lit. VIII. 233.

[2]) t. XIV. dissert. I. art. III.

[3]) Geſchichte der Welt und Religion, V. 1. 266.

[4]) Auch Anonym. Chiffletianus, nämlich Bernald's v. Conſtanz tract. de mult. Bereng. damnat. von P. Chifflet, S. J., 1656 ediert, von Rieberer vollſtändig herausgegeben, iſt hier zu nennen.

[5]) Geſammelte Werke VIII. p. 415 ff.; vgl. Stäudlin p. 93. 94.

[6]) K.-G. 23 B. 534 ff.

[7]) K.-G. II a p. 235 ff.

[8]) K.-G. IV. 1 p. 512.

[9]) Dogm.-Geſch. II. I. 237.

[10]) K.-G. p. 299.

[11]) Das Dogma vom Abendmahl p. 445. 446. Gleichwohl führt Briſchar Ebrard als eine Quellenſchrift für Berengar an (K.-Lex. II. 404)!

[12]) Arch. II. 1 p. 69 ff.; 94 ff.

[13]) K.-G. IV. 356 ff.

[14]) Evangeliſche Abendmahlslehre, p. 48 ff.

[15]) Lehre vom Abendmahl, p. 236 ff.

[16]) Lehrbuch der K.-G. I. 416 ff.

[17]) Dogm.-Geſch. I. 364 ff.

nachgewiesen, daß Lessing's Darstellung der berengarischen Lehre falsch sei und es vielmehr einem Zweifel nicht unterliegen könne, daß der Scholastikus die reale Präsenz so gut wie die Transsubstantiation verworfen habe; und mit dem Urteile dieser Gelehrten stimmen überein Engelhard [1]), Baur [2]), Kurtz [3]) Guericke [4]), Meier [5]), Hagenbach [6]), Hase [7]), Baumgarten-Crusius [8]), Jakobi [9]), Alzog [10]), Ritter [11]), Will [12]), Ampère [13]), Hauréau [14]), Werner [15]), Oswald [16]), Hergenröther [17]), Höfler [18]), Hefele [19]), Schwane [20]), Brischar [21]) u. a.

Berengar war im katholischen Glauben aufgewachsen, im katholischen Glauben von seinem frommen Lehrer Fulbert unterwiesen worden, katholische Luft hatte er während seiner ganzen Jugendzeit eingeatmet. Wie kam er nun zur Häresie? zur Opposition gegen die kirchliche Abendmahlslehre?

Jeden Menschen haben wir, um ein richtiges Bild seines Lebens und Wirkens, Denkens und Strebens zu gewinnen, aus seiner Zeit und den ihn umgebenden und mit oder ohne Willen beeinflussenden Verhältnissen zu begreifen und zu beurteilen. Berengar überragte unleugbar an Geist und Bildung weitaus die Meisten seiner Zeitgenossen; ohne Zweifel

---

[1]) K.-G. II. 162.
[2]) Kirche des Mittelalters p. 66 ff.
[3]) K.-G. I. 344.
[4]) K.-G. II. 105. 106.
[5]) Geschichte der Transsubstantiation p. 60.
[6]) Dogm.-Gesch. II. 161.
[7]) K.-G. p. 265. 266.
[8]) Dogm.-Gesch. I. 464.
[9]) Herzog's Realencykl., II. 305 ff.
[10]) K.-G. X. Aufl. p. 668.
[11]) K.-G. I. 487. 488.
[12]) Anfänge der Restauration I. 60. 61.
[13]) Hist. lit. III. 352. 353.
[14]) Hist. de la phil. scol. I. 230.
[15]) Gerbert v. Aurillac p. 168 ff.
[16]) Dogm.-Lehre von den hl. Sacramenten. I. 369.
[17]) K.-G. I. 710.
[18]) Die deutschen Päpste II. 86 ff.
[19]) Conc.-Gesch. IV. 371 ff.
[20]) Dogm.-Gesch. des Mittelalters p. 637.
[21]) K.-Lex. II. Aufl. l. c.

meinte er es im Grunde seiner Seele ehrlich und gut mit der Kirche, die ihm an tiefen Wunden zu bluten, ja, wenn nicht Rettung kam, verbluten zu wollen schien. Mehr Theoretiker als Praktiker, mehr Stubengelehrter als Kirchenpolitiker, glaubte er die der Kirche so notwendige Reform auf dogmatischem Gebiete anbahnen zu sollen. Wohl schon von frühester Jugend an hatte sich seine feinfühlende Natur abgestoßen und angewidert gefühlt von der Art und Weise, wie die Abendmahlslehre vielfach vorgetragen wurde. Er brachte nun die fleischliche Lebensweise vieler seiner Zeitgenossen mit ihren fleischlichen Anschauungen über Gott und göttliche Dinge in Zusammenhang; und wie er über die anthropomorphistischen Ansichten, wie sie häufig im Schwung waren, überhaupt eiferte,[1]) so hielt er es insbesondere für eine Schmach, daß man so roh-sinnlich vom erhabensten aller Sacramente denke, als werde hier Christi Leib gebrochen und mit den Zähnen zerkaut, als sei das Brod vernichtet, dagegen ein Stückchen vom Fleische oder Blute Christi zugegen.[2]) Sein grübelnder, kritisierender Verstand war zum Widerspruche gereizt. Der Scholastikus zog nun die kirchliche Abendmahlslehre, so wie er sie auffaßte und der Anschauung so vieler seiner Zeitgenossen gemäß auffassen zu müssen glaubte, vor das Forum seines Geistes, seines mit der Dialektik getränkten Geistes, brachte sie unter die Presse seiner gelehrten Formen und Kategorien und gewahrte nicht, daß ihm die Realität der heiligen Eucharistie dabei unter den Händen entschwand. „Mit den Peripatetikern hielt er nur das Substantielle für wahrhaft reell, substantiell aber war ihm nur das sinnlich Wahrnehmbare. Was fällt nun beim heiligen Abendmahle in die Sinne? Offenbar Brod und Wein; also sind sie allein das Reelle, was im Opfer der Kirche vorhanden ist — Christi Fleisch und Blut sind nur für den Glauben, für die Vorstellung da, und hierin besteht das Mysterium.“[3]) Statt des gegnerischen Begriffes

[1]) de s. c. p. 54. 55. 116.

[2]) de s. c. p. 96. 97.

[3]) Hauréau, hist. de la philosophie scolastique I. 230; 233: „C'est donc à bon droit que M. de Rémusat définit la doctrine de Bérenger sur l'eucharistie „un nominalisme special ou restreint à une seule question“, et que nous avons dit ailleurs à ce sujet: l'hypothèse du réalisme est que toutes les idées correspondent à des substances et, á dèfaut d'un objectif phénoménal, le réalisme crée un objectif supersensible. C'est contre cette

„substantia", „der bisher im doppelten Sinne von „natura" oder des sinnlichen Dinges, und von „οὐσία", oder dem Wesen, dem intelligiblen Sein angewendet wurde", gebraucht Berengar consequent „den durch die Dialektik spezifizierten Begriff „subjectum", welches die Bedeutung einer sinnlich begrenzten individuellen Existenz hat . . . . . Das war das tragische Verdienst seines scharfen Verstandes, daß ihm damit das Verständnis einer intelligiblen Realität, der nicht sinnlichen οὐσία, unmöglich gemacht wurde. War der dialektische Begriff subjectum der des gemeinen sinnlichen Empirismus, einer greifbaren, individuellen Existenz, so mußte der consequente Denker, sobald er diesen Terminus der formellen Logik auf die Eucharistie anwendete, von der Macht der Consequenz getrieben, ebenso zwei individuelle subjecta in dem Abendmahl behaupten, wie die materialistische Empirie nur Ein sinnlich vorgestelltes subjectum, den sinnlich begrenzten Leib Christi sah. Daher kommt er über den Widerspruch nicht hinweg, daß er für die Geistigkeit des Leibes Christi kämpfend selber die Existenz des himmlischen Leibes, als sinnlich beschränkte — als individuelles subjectum — sich denkt".[1]) Berengar war und blieb eben verstrickt in den Bann einer nominalistischen[2]) Philosophie, die ihn zu einer unbefangenen Würdigung der ächt-kirchlichen Abendmahlslehre nicht kommen ließ. Dazu kam, daß er von der Natur der verklärten Leiblichkeit und insbesondere der mit der Gottheit hypostatisch vereinigten und also an deren Glorie participierenden Leiblichkeit Christi keine Ahnung hatte. Christi Leib ist ihm, mit einziger Ausnahme seiner Incorruptibilität und Impassibilität, ein Leib wie jeder andere, denselben Gesetzen räumlicher und zeitlicher Beschränktheit unterworfen. Der Leib Christi ward

---

création arbitraire, impossible que s'élève Bérenger et son argumentation purement nominaliste est fondée sur les prémisses d'un conceptualisme non développé." — Vgl. Bach, p. 378, Anm. 33.

[1]) Bach, (Dogm.-Gesch. I. 381).

[2]) Vgl. Prantl, (Gesch. d. Logik, II. 74); Stöckl, (Gesch. d. Philosophie d. Mittelalters, p. 134. 135); Ritter, (Gesch. d. christl. Philosophie III. 308); Rousselot, (études sur la philosophie dans le moyen-âge I. 120). Auf den „innern Zusammenhang der Ansichten Beringer's und Roscelin's, des Stammvaters der Nominalisten" macht Höfler aufmerksam, (Münchner gelehrter Anzeiger 1838 Nr. 106 p. 831), ein Werk, das mir leider nicht zur Verfügung stand; vgl. Höfler, (die deutschen Päpste, II. 86 Anm. 24).

geboren wie jeder andre Leib eines Menschen; ein Alteweibermärchen ist es,[1]) zu glauben, Christus sei bei verschlossenem Leibe seiner Mutter in die Welt getreten. So wenig ein anderer Leib durch verschlossene Thüren passieren kann, so wenig konnte dies Christus nach seiner Auferstehung.[2]) So wenig ein gewöhnlicher Leib an vielen Orten zugleich sein kann, so wenig kann es der glorifizierte Leib Christi sein[3]): es kann also auch schon aus diesem Grunde von einer realen Präsenz Christi, die ja ein gleichzeitiges Zugegensein seines Leibes im Himmel und an unzähligen Orten der Erde und zwar unter den winzigen Elementen des Brodes und Weines involvieren würde, nicht geredet werden. Endlich darf nicht unberücksichtigt bleiben, daß die kirchliche Abendmahlslehre Berengars noch keineswegs in der fein ausgebildeten Weise gegenübertrat, wie wir heutzutage sie vom Scharfsinne der Scholastik überkommen haben, daß dieselbe vielmehr häufig in einer Weise zum Ausdrucke gebracht wurde, die Mißverständnisse hervorrufen mußte. Daß bei der heiligen Eucharistie eine Wandlung eintrete, ward allgemein, auch von Berengar, angenommen; fragte er aber, wie denn diese Wandlung zu denken sei, so wurde katholischerseits nicht selten geantwortet: sie erfolge durch eine Neuschöpfung, durch einen Akt schöpferischer Allmacht Gottes,[4]) eine Auffassung, welche den Begriff einer auf dem Altare sich vollziehenden Wesenswandlung notwendig hätte zerstören müssen, da letztere eine Vernichtung der ersten und Neuschöpfung der zweiten Substanz als zwei von einander

[1]) de s. c. p. 290: „Numquid interpretari potest vel insanus, quod dicit evangelista: peperit filium, secundum quod anilis non tacet fabula, Christum de matre subascella vel per costas natum fuisse? De solemnitate pariendi etiam evangelista, ubi dicit, ut facerent de eo, sicut scriptum est in lege domini: omne masculinum adaperiens vulvam" . . . . Mit diesen Worten bricht Berengar's Schrift de s. coena ab. Bekanntlich hatte schon Ratrammus den gleichen Satz verfochten; vgl. Bach I. 152 ff.

[2]) Wie Wolphelm und Guitmund berichten.

[3]) de s. coena p. 199.

[4]) Paschasius bediente sich bekanntlich der Ausdrücke „nova creatura", „creare"; letzteres wiederholen Ascelin, Adelmann, Hugo von Langres; ja Durand berichtet (P. IV. bibl. m. Lugd. XVIII. 424 D) einige, die er allerdings Berengarianer sein läßt, die es aber sicher nicht waren, glaubten, es sei in der Eucharistie zwar Christi Fleisch zugegen, aber nicht das aus der Jungfrau geborene, sondern ein neues!

getrennte, unabhängige Akte ausschließt, dagegen aber postuliert, daß das Aufhören der einen und der Beginn der andern Substanz, das Übergehen des einen Wesens in das andere, ein und demselben ungeteilten Momente angehöre.[1]) Mit Recht polemisiert also Berengar gegen eine Wandlung „per corruptionem subiecti et generationem subiecti", die nicht so fast eine „conversio" als eine eversio zu nennen sei.[2]) Katholischerseits ist sicher niemals etwas Anderes gelehrt worden, als es sei Christi ganzer Leib im heiligen Abendmahle gegenwärtig; aber die verschiedenen, nicht bloß bei dem Volke, sondern auch beim Clerus so beliebten Wunderberichte sprachen doch immer wieder von der Gegenwart nur eines Teiles Christi, eines Fingers, eines Blutstropfens u. s. w.; und so eiferte der Scholastikus gegen die „portiuncula carnis", die seine Gegner auf dem Altare annähmen. Gut kirchliche Autoren, wie Humbert, Abt Abbaud, Walter von St. Viktor hielten dafür, was in der Eucharistie afficiert, befühlt, gebrochen werde, sei Christi Leib selbst, nicht die Qualitäten des Brodes und Weines, da ja letztere nach Absumption der Elemente auch selbst nicht mehr vorhanden sein könnten. Von demselben Satze ging auch Berengar aus, kam aber zu dem entgegengesetzten Resultate, daß, eben weil die Qualitäten des Brodes und Weines vorhanden seien, auch die Subjekte, Wesenheiten es noch sein müßten. Auch er antwortete wie einst Ratramnus auf den Satz der Gegner: „In der Eucharistie ist derselbe Leib zugegen, der aus Maria geboren ward und am Kreuze starb", entschieden mit: „Non est idem". Während aber Ratramnus die Differenz des eucharistischen und himmlischen Leibes nur auf die Erscheinungsweise ausdehnte, nahm Berengar, getrieben von seiner ganzen dialektisch-nominalistischen Denkweise, eine wesentliche Differenz beider an, wie sie zwischen Zeichen und Bezeichnetem besteht.[3]) Natürlich hielt man ihm von Seiten der Gegner zur Verteidigung der althergebrachten Lehre die Autorität der Väter entgegen, der Scholastikus sah sich also veranlaßt, der Tradition sein Augenmerk zuzuwenden. Das Ansehen seines Lieblingsautors Johannes

[1]) cf. Thom. Aq., Summ. Th. P. III. Q. LXXV art. III. IV; Berlage, (kath. Dogm. VII. 294).

[2]) de s. c. p. 170.

[3]) Vgl. Bach, I. 380.

Scotus allein konnte nun, mochte er selbst auch noch so hohe Stücke auf ihn halten, nicht mehr genügen; er suchte seine Lehre in den Schriften der Kirchenväter, er suchte und — fand sie. Es ist nicht zu leugnen, daß er eine sehr große Geschicklichkeit besaß, zweifelhafte Stellen zu seinem Gunsten zu interpretieren. „Berengar war Meister in der Kunst, eine Menge abgerissener Stellen aus den Vätern beizubringen und mit diesem bunten Gemengsel zu beweisen".[1]) Nachdem sich ihm aber die Überzeugung festgebildet hatte, die alte Kirche stehe auf seiner Seite, kümmerte es ihn wenig, daß die damalige Kirche seine Lehre als Häresie gebrandmarkt und auf so vielen Synoden verworfen hatte. Denn was ist denn der römische Stuhl? Nicht des Apostels, sondern des Satans Sitz.[2]) Was ist denn das, was man landläufig die Kirche nennt? Nichts als eine Rotte roher, ungebildeter Leute,[3]) eine Versammlung von Schurken.[4]) Und die sollte ihm imponieren? Im Gegenteil, wenn die Kirche ihn ausstößt aus ihrer Gemeinschaft, so tröstet sich Berengar mit dem Beispiele des Blindgeborenen, der, von den Juden verstoßen, von Christus aufgenommen wurde.[5]) Das Wehe, das der Herr über den Ärgernisgeber ausgerufen, trifft Berengar so wenig, als es Christum selbst traf, der ja auch die Juden ärgerte durch den Ausspruch: „Ehe denn Abraham war, bin ich"; vielmehr gilt von Berengar die Verheißung: „Selig seid ihr, wenn euch die Menschen hassen".[6]) Der Umstand, daß auf Seite Lanfranc's die überwiegende Mehrzahl steht, ist eher ein Beweis gegen, als für die Richtigkeit der Lehre desselben; denn die Mehrheit kann niemals ein Präjudiz gegen die Wahrheit bilden.[7]) Auch Susanna ward ja einstens einstimmig verurteilt und war doch unschuldig.[8]) Hatten einst nicht auch der Erzbischof Agrippin von Carthago und sein Nachfolger, der heilige Cyprian

---

[1]) Möhler, ges. Schriften und Aufsätze, herausgeg. von Döllinger, I. 42.

[2]) Bern., (bei Rieberer p. 79); Lanfr. (XVI. 242).

[3]) de s. c. p. 35. 44. 49. 54. 116.

[4]) Bernald. (l. c.); Lanfr. (l. c.).

[5]) de s. c. p. 38.

[6]) de s. c. p. 26.

[7]) de s. c. p. 34. 35. 39. 55. 56.

[8]) de s. c. p. 46.

und deren Amtsgenossen, Männer, die an Bildung und Frömmigkeit die Bischöfe unserer (Berengar's) Zeit weit überragten, mit denen ein Leo IX. sich gar nicht messen darf, auf ihren nordafrikanischen Synoden die Giltigkeit der Ketzertaufe mit so großer Mehrheit verworfen, und hatten doch Unrecht?[1]) Und wenn so ehrwürdige Männer trotz ihrer Majorität irrten, dann wollten die ungebildeten und moralisch unwürdigen Bischöfe der Jetztzeit Unfehlbarkeit beanspruchen? „Jene Zeit, als die Religion in ihrer ersten Jugendblüte sich befand, als durch Wissenschaft und Würde des Lebens ausgezeichnete Männer, den Kirchengesetzen gemäß, zu Bischöfen geweiht wurden; als das, worin der größte, ja ganze Schmuck der christlichen Religion besteht, die Liebe, noch nicht durch das Überhandnehmen des Bösen erkaltet war, als vielmehr durch das glühende Feuer der Liebe alles Unreine in den Herzen vertilgt, alle Finsternis in den Seelen durch die Reinheit ihres Lichtes verscheucht wurde! — In den Zeiten aber, da Gott uns hat geboren werden lassen, sehen wir die Vernichtung der Religion, die Sonne in Finsternis, den Mond in Blut verwandelt; wir sehen, wie Alle mit Worten Gott bekennen, aber in ihren Werken ihn verleugnen, wie sie sagen: Herr, Herr, aber nicht thun wollen, was er geboten hat.[2]) Wie kannst du, Lanfranc, dir einbilden, mich schrecken zu können mit Concilien, zusammengesetzt, wie du gar wohl weißt, aus Bischöfen, Äbten und Prälaten, die nur die Wolle, nicht aber das Heil ihrer Schafe suchen, die nicht nach dem Kirchenrechte, nicht nach der Vorschrift der Canones, nicht nach der Würdigkeit ihrer Sitten, nicht nach dem Grade ihrer

---

[1]) de s. c. p. 27. 34. 39. 44. 46. 48.

[2]) de s. c. p. 58; Neander (IV. 346). — Der Anblick der vielen Schäden, an denen die Kirche krankte, der Verderbnis, die sich allenthalben eingeschlichen, brachte Berengar auf den Gedanken, das Reich des Antichrist sei angebrochen. Er griff zur Apokalypse, die ja mit ihrem geheimnisvollen Dunkel stets eine unbesiegbare Anziehungskraft auf den menschlichen Geist üben wird; er las, und was er hier fand, schien ihm ganz von seiner Zeit geschrieben zu sein. Mit Staunen folgten seine Schüler seinen Erklärungen, die sich bald überallhin verbreiteten, und mit umso größerer Ehrfurcht schaute man vielfach zu ihm empor, „utpote qui apocalipsim exposuerit“ (Heinrich Knighton, rer. Angl. script. p. 2336; cf. Gozechin, Bouq. XI. 501). Wir werden kaum fehl gehen, wenn wir in Berengar einen Vorläufer jener Apokalyptiker des Mittelalters erblicken, deren Reihe Abt Joachim von Floris eröffnet hat.

Bildung gewählt sind?“ [1]) Hatte nicht auch die Häresie der Arianer einst die Mehrheit? War sie nicht so allgemein verbreitet, daß nur mehr Papst Liberius zu Rom, nur mehr die vier cismarinischen Städte mit ihren Bischöfen den katholischen Glauben bekannten? Und doch hatte auch damals die Majorität Unrecht, und die eigentliche Kirche ward von der Minorität gebildet; auch durfte damals die Mehrheit den Papst Liberius und die andern Bischöfe so wenig Schismatiker oder Häretiker schelten, als jetzt Lanfranc Berengar um der Verteidigung der Wahrheit willen einen Schismatiker oder Häretiter schelten darf.[2]) Was man gewöhnlich „usus“ der Kirche nennt, ist nichts Anderes, als ein „abusus“,[3]) der allgemeine Glaube ein allgemeiner Irrtum.[4]) Die große Menge kann überhaupt nicht Trägerin der Wahrheit sein, die Wahrheit ist immer nur bei Wenigen, und diese Wenigen allein, die im Besitze der Wahrheit sind, bilden in Wirklichkeit die Kirche; wie schon Augustinus sagt: „Ich glaube nicht mit Unrecht behaupten zu dürfen, daß einige so im Hause Gottes sind, daß sie das Haus Gottes selbst sind, seine einzige Taube, seine Braut ohne Makel und Runzel“.[5])

---

[1]) de s. c. p. 58. 59. 63. — Unrichtig ist, was Jakobi (Herzog's Realencykl., Art. Berengar) schreibt: „An der Autorität der allgemeinen Synoden hat er nicht gerüttelt, aber die Teilsynoden, die ihm feindselig waren, beurteilte er geringschätzend . . . Gegen die Päpste schrieb er gereizt und bitter, nachdem er Rom's treulose Politik erfahren (? ?) und kehrte sich nicht an's auferlegte Bekenntnis, aber dies war auch nicht ökumenisch aufgestellt (? ?) und widersprach den von ihm aufgestellten Autoritäten.“ Das heißt denn doch die Sachlage geradezu auf den Kopf stellen! Noch niemals war ein Häretiker mit soviel Nachsicht und Schonung behandelt worden, wie Berengar, der sich über „Rom's treulose Politik“ wahrlich nicht beschweren konnte. Und wohin käme die Kirche, wenn sie beim Einschreiten gegen einen Ketzer nur die Autoritäten gelten lassen wollte, die auch ihm gefällig sind! Muß der Einzelne sich der Kirche beugen, oder die Kirche ihm?

[2]) de s. c. p. 55.

[3]) de s. c. p. 35.

[4]) de s. c. p. 37.

[5]) de s. c. p. 35. 44. 45. 46. 115. 116; vgl. Lanfranc, (XXIII. 251), der Berengarn und dessen Anhängern vorwirft: „Ihr sagt: gepredigt ist das Evangelium bei allen Völkern, es glaubt die Welt, es entstand die Kirche, wuchs und trug Früchte; aber durch die Unwissenheit Unverständiger ist sie nachher auf die Bahn des Irrtums geraten, in uns allein und in denen, die uns folgen, ist die hl. Kirche auf Erden erhalten.“

Nur dann darf man gegen die Mehrheit nicht verstoßen, wenn auf ihrer Seite einmütig die frommen, einsichtigen und gelehrten Männer stehen.[1]) Gute Katholiken sind jene, die nicht bloß den Glauben unversehrt bewahren, sondern sich auch guter Sitten befleißen. Zwischen Häretikern und schlechten Katholiken ist der Unterschied, daß jene Falsches glauben, diese aber zwar das Wahre glauben, aber nicht ihrem Glauben gemäß leben. Dagegen unterscheiden sich die Schismatiker von den Häretikern dadurch, daß sie zwar nicht den rechten Glauben, aber die kirchliche Gemeinschaft verlassen. Doch ist nicht jeder Häretiker oder Schismatiker sofort auch körperlich von der Kirche zu trennen; das hat erst dann zu geschehen, wenn sie auch die Menge zum Irrtume zu verführen suchen. In Untersuchung und Erforschung der Wahrheit beobachten gute Katholiken die größte Vorsicht, um nicht sich selbst oder andern Schaden zu bereiten. Haben sie etwas vorzutragen, so tragen sie Herkömmliches im Tone zuversichtlichster Gewißheit, aber doch mit Milde, vor, Ungewöhnliches und Neues dagegen, wenn sie auch noch so unumstößlich fest davon überzeugt sind, wegen der Schwachheit der Hörenden mehr auf untersuchende, als auf verbindliche, verpflichtende Weise. Übersteigt eine Wahrheit die Kräfte des Lernenden, so ist sie zu verschieben und bis auf später zu verheimlichen, wie ja auch der Herr sagt: „Ich habe euch Vieles zu sagen, aber noch vermöget ihr es nicht zu ertragen" (Joh. 16, 12).[2])

Daß es bei Berengar an Ansätzen zur Bekämpfung auch anderer kirchlicher Dogmen nicht gefehlt hätte, läßt sich leicht denken. Charakteristisch für seine rationalisierende Geistesrichtung ist jedenfalls, daß er nicht bloß die nichtbiblischen Wunderberichte verwarf,[3]) sondern sogar die biblischen nicht unangefochten ließ.[4]) Doch hat er sich mit Ausnahme der schon dargelegten irrigen Anschauungen ganz innerhalb der Grenzen kirchlicher Orthodoxie gehalten. „Sein ganzes Wesen", schreibt Schwabe zutreffend,[5]) „hatte sich in die eine Lehre versenkt, die er mit bemerkenswerter

---

[1]) de s. c. p. 39.

[2]) ep. ad Gauf., Sudendorf p. 206—208.

[3]) Guitmund, bibl. m. Lugd. XVIII. 457. 460.

[4]) Wolphelm bei Mabillon, l. c. 681; Guitmund p. 460.

[5]) p. 116.

Feinheit ausgebildet hat und an die sich alle seine anderen Ansichten rationalistischer Färbung nur gleichsam von außen angliederten". In der That ist alles, was gegen die kirchliche Abendmahlslehre eingewendet werden kann, im Wesentlichen schon von Berengar geltend gemacht worden.

Allerdings haben schon Bischof Dietwin und Guitmund den Archidiakon beschuldigt, er verwerfe auch die Kindertaufe und die Ehe. Allein Dietwin gesteht selbst,[1]) hierin nur einem Gerüchte gefolgt zu sein, Guitmund aber schreibt, wie er selbst bezeugt,[2]) diese Anschuldigung Dietwin einfach nach. Dietwin ist der falsche Bericht wegen seiner weiten Entfernung vom Schauplatze der Thätigkeit Berengar's zu verzeihen, Guitmund nicht. Niemals und nirgends hat eine Synode wegen eines derartigen Irrtums, oder auch nur wegen des Verdachtes eines solchen, gegen Berengar verhandelt. Sämmtliche Zeitgenossen, ein Adelmann, Lanfranc, Hugo v. Langres, Durand, Eusebius Bruno ꝛc., wissen hierüber nichts. Guitmund, der mit Ausnahme Alger's am spätesten gegen Berengar schrieb, hätte sich von der Grundlosigkeit des in dieser Beziehung wider den Opponenten geschleuderten Vorwurfes leicht überzeugen können, es konnte ihm auch nicht unbekannt bleiben, daß Berengar's makelloser Lebenswandel an sich schon einen lauten Protest gegen solche libertinistische Anschauungen bilde; gleichwohl wiederholt er, wahrscheinlich von der Meinung ausgehend, daß gegen den Häretiker alles erlaubt sei, die Verdächtigung, muß aber zur Begründung derselben um 25 Jahre zurückgreifen, und zwar auf das Schreiben eines Ausländers! Denn in des Scholastikus Schriften fand sich in dieser Hinsicht nichts Anstößiges. Im Gegenteil, Berengar erklärt,[3]) die Taufe sei gewissermassen noch vorzüglicher als das Abendmahl, „quia sine regenerationis sacramento nullus exceptis his, qui ad subitam nominis Christi confessionem subito sunt obtruncati, sine refectionis innumerabiles intrant in regnum Dei". Im Briefe an Joscelin tadelt[4]) er einen Bischof, der einen Diakon

[1]) de Roye, p. 42: „Fama omnium nostrum replevit aures, qualiter Berengarius Turonensis legitima conjugia destruat et . . . baptismum parvulorum evertat."

[2]) P. I. p. 441 D., l. c.

[3]) de s. c. p. 153. 154.

[4]) Sudendorf p. 201.

„propter ductam uxorem“ excommuniciert hatte. An Eusebius Bruno schreibt[1]) er: „Et quod ad coniugium pertinet, vidua, cui vult, nubat scriptum habetis, tantummodo in domino“. Dem König Philipp I. von Frankreich endlich empfiehlt[2]) er Heilighaltung der „pudicitia conjugalis“. Mit vollstem Rechte haben also Larrogue[3]), Dupin[4]), Martin Gerbert[5]), Ständlin[6]), Schröckh[7]), neuestens besonders Schwabe[8]) Berengar in diesem Punkte in Schutz genommen.

Berengar's Schüler.

Berengar hinterließ zahlreiche Anhänger.[9]) Noch im Jahre 1095 sah sich die Synode von Piacenza veranlaßt, „die früher schon oft verurteilte berengarische Häresie strengstens zu verdammen; ihr gegenüber wurde der katholische Glaube ausgesprochen, daß Brod und Wein, wenn sie auf dem Altare consecriert werden, nicht bloß figürlich, sondern „vere et essentialiter“ in den Leib und das Blut Christi verwandelt werden“.[10]) Doch waren es nur Gebildete, die des Scholastikus Anschauungen teilten; das gewöhnliche Volk stand ihm, wie schon oben bemerkt, kalt, eher feindselig gegenüber, und Guitmund überliefert,[11]) Berengar habe auch nicht das kleinste Dörfchen für seine Lehre gewonnen.

Berengar's Stärke lag in der Negation. Viel deutlicher und

---

[1]) Görreszeitschrift I. 275.

[2]) Sudendorf p. 225—229.

[3]) Hist. de l'euch., p. 691 s.

[4]) Nouv. bibl. des auteurs eccl., VIII. 12.

[5]) Theol. vet. et nov., p. 258.

[6]) Arch. II. 1. 95.

[7]) K.-G. 23. 509.

[8]) p. 13 ff.

[9]) Wilh. v. Malmesb., (lib. III. p. 113) sagt, Berengar habe „Schüler aus allen Ländern der Welt verführt“; Durand, (P. IX. b. m. L. XVIII. 437 B) schreibt von einer „maxima multitudo“ Berengarianer; vgl. ferner Sigebert, chron. Gembl. (Bouq. XI. 162); chron. Tur. (Bouq. XII. 461); epist. Wolphelmi, bei Mabillon, l. c.; Hugo Metellus, Mabillon, (vet. anal. III. 459 s.). Wenn den Berengarianern andrerseits ihre geringe Anzahl vorgeworfen wird, (z. B. Guitmund 459 H; 462 H), so ist dies relativ zu verstehen: klein im Verhältnis zur Gesammtheit der Kirche; vgl. Neander IV. 365 n. 4.

[10]) Vgl. Hefele-Knöpfler, (Conc.-G. V. B., II. Aufl. p. 216); Mansi XX. 801.

[11]) lib. III. 462.

bestimmter hat er das vorgetragen, was ihm an der Kirchenlehre mißfalle, als was statt des Getadelten fürder zu glauben sei. So kam es, daß seine Schüler in ihrer Ansicht über das heilige Abendmahl weit auseinandergingen. Nach Guitmund's Bericht[1]) waren die Berengarianer alle darin einig, daß Brod und Wein ihrem Wesen nach unverändert bleiben, schieden sich aber sonst in vier Klassen. „Die einen sagen, die heiligen Sacramente des Altars enthalten ganz und gar nichts vom Leibe und Blute des Herrn, sondern seien nur Schatten und Figur. Andere geben wohl den richtigen Gründen der Kirche nach, ihre Thorheit aber nicht auf und lehren, es sei zwar der Leib und das Blut des Herrn wirklich zugegen, aber versteckt, und werde, um genossen werden zu können, gewissermaßen eingeschlossen, impaniert; und dieses, sagen sie, sei die feinere Lehre Berengar's selbst (??). Wieder andere, nicht so fast Anhänger als vielmehr die heftigsten Gegner Berengar's, sind doch durch seine Einwürfe und einige Worte des Herrn ehemals auf die Meinung gebracht worden, Brod und Wein werde teilweise verwandelt, teilweise aber nicht. Endlich gibt es solche, welche zwar die unsinnige Ansicht der letztern verabscheuen, aber doch auch selbst dieselben Worte des Herrn nicht richtig verstehen und glauben, es finde zwar eine vollständige Wandlung statt, wenn aber Unwürdige der heiligen Communion sich nahten, so kehre Brod und Wein wieder zurück." Ferner erzählt Guitmund, Berengar lehre einige seiner Schüler, es sei im Abendmahle nur Schatten und Figur des Leibes Christi, andern aber, die mehr in ihn drängen, antworte er, der Leib Christi sei zwar zugegen, aber versteckt im Brode eingeschossen, impaniert (??). Indem er also bald diesen, bald jenen Satz verteidigt (??), geschieht es, daß er an keinem festhält, und da er die andern ohnehin alle verwirft, so folgt, daß er ganz und gar nicht weiß, was denn eigentlich über die Sacramente des Herrn zu glauben sei. So kommt es, daß, wie ich gewiß weiß, Berengar und die Seinen, wenn sie von gebildeten Katholiken über ihre Lehre zu Rede gestellt werden, entweder ihren Glauben furchtsam verleugnen oder ihn nicht zu bekennen wagen." Alger von Lüttich schreibt[2]) von den Berengarianern: „Die einen glauben, Brod und Wein werde nicht

[1]) lib. I. 441 H.

[2]) b. m. Lugd. XXI. 251.

verwandelt, sondern nur ein Sacrament, wie das Taufwasser und Chrisma, und könne Christi Leib nur im figürlichen Sinn genannt werden, wie wenn man sagt: „Nimm hin dies weiße Kleid und bringe es unversehrt vor den Richterstuhl Gottes", womit man doch nicht dieses selbst, sondern nur das dadurch Bezeichnete, nämlich die Taufunschuld, meine. Andere sagen, das Brod sei nicht bloß ein Sacrament, sondern im Brode sei Christus gleichsam impaniert. Wieder andere lehren, Brod und Wein werde zwar in Fleisch und Blut verwandelt, aber nicht Christi, sondern eines beliebigen heiligen, gottgefälligen Menschen. Endlich gebe es solche, welche die Wandlung des Brodes oder die Realität des Genusses vom sittlichen Zustande des Priesters oder Communicanten abhängig machten, oder gar die heilige Eucharistie dem Secesse unterworfen sein lassen."[1]) Letzteres berichtet auch Durand von Troarne[2]) und fügt bei[3]): „Einige, klüger und frömmer als die andern, nehmen an, es sei zwar Christi Fleisch zugegen, aber nicht das aus der Jungfrau geborene, sondern ein neues." Ferner beschreibt[4]) Durand die Berengarianer als „verworfene und schmutzige Menschen, die weder durch Ehrbarkeit des Lebens, noch durch heilsame Wissenschaft der Kirche Dienste leisteten, und nur alle neun Jahre einmal die heilige Communion empfingen".

Doch sind derartige Nachrichten mit großer Vorsicht aufzunehmen, da gleich Berengar auch seine Anhänger für ihre Lehrmeinung den kirchlichen Sprachgebrauch acceptierten, wodurch die Gefahr eines Mißverständnisses sehr nahe lag. „Aus verschiedenen Ausdrucksweisen", schreibt Neander[5]), „mag man wohl verschiedene Vorstellungen gemacht haben, indem man dieselben nicht nach dem Sinn derer, die sie gebrauchten, verstand. Auch mochte es leicht geschehen, daß alle Gegner dieser Lehre, wenn sie auch unabhängig von Berengar aufgetreten waren, von ihm abgeleitet und als Berengarianer in eine Klasse geworfen wurden". Wenn endlich

---

[1]) Mit Alger von Lüttich ist identisch der Anonymus, den Martène und Durand in der Abtei Floref bei Namur entdeckt haben wollen; denn was dieser über die Eucharistie bringt, ist wörtlich bei Alger zu finden. Vgl. hist. lit. VIII. 235; voyage literaire de deux religieux Bénéd., II. 125 s.

[2]) bibl. m. L. XVIII. 420 FG.

[3]) p. 424 D.

[4]) P. V. 428 G.

[5]) IV. 366.

einige seiner Anhänger wirklich ein zügelloses Leben geführt haben sollten, so kann doch Berengar dafür nicht verantwortlich gemacht werden, dessen strenge Asceſe seiner ganzen Umgebung nur zur Erbauung dienen konnte und der selbst den höchstgestellten Personen gegenüber sittliche Verirrungen ungescheut rügte.[1])

Haben wir nun im Bisherigen Berengar ausführlich zu Worte kommen lassen, so erübrigt uns, auch das vorzuführen, was ihm von Seite der kirchlichen Schriftsteller entgegnet wurde. Und zwar werden wir diese Autoren in zwei Gruppen scheiden, deren eine noch wesentlich auf radbertischem Standpunkt verharrt, nämlich Adelmann, Hugo von Langres, Ascelin, Anastasius, Wolphelm, Durand von Troarne, Bruno der Karthäuser, Lanfranc, während die andere die Entwicklung der kirchlichen Abendmahlslehre gefördert hat und aus Männern wie Guitmund, Alger v. Lüttich, Petrus Damiani (?), Anselm von Canterbury, Hildebert von Tours besteht, denen wir der Vollständigkeit halber noch Odo von Cambray, Ernulf von Rochester, Hugo Metellus anreihen zu sollen glauben.

Adelmann und Hugo von Langres.

Adelmann, Scholastikus zu Lüttich, später Bischof von Brescia, hatte in seinem schon früher erwähnten zweiten Brief[2]) seinen Jugendfreund Berengar ermahnt, die Lehre der Väter doch niemals zu verlassen. „Aber", könnte dieser einwenden, „warum soll man sich denn gar so sehr an die Väter halten? Sind denn nicht auch sie Menschen, die getäuscht werden und andere täuschen konnten? Warum soll denn alles für so unantastbar gelten, was sie über die göttlichen Geheimnisse geglaubt und überliefert haben? Weiß man doch auch, daß große und berühmte heidnische Philosophen nicht bloß über Gott, sondern auch über diese Welt viel Irriges gelehrt haben, z. B. daß der Himmel und die Sterne alle stille stehen, die Erde aber mit rasender Geschwindigkeit sich um ihre Achse drehe, und daß dagegen diejenigen sich täuschen, die glauben, die Sterne bewegen sich, wie es ja auch den auf einem Schiffe Fahrenden vorkommt, als wichen die Türme und Bäume mit den Ufern selbst zurück. Allein wenn

[1]) Vgl. seine Briefe an König Philipp I. und Bischof Odo v. Bayeux.

[2]) Adelmani, Brix. episcopi de veritate corporis et sanguinis Domini in Eucharistia ad Berengarium epistola, bibl. m. Lugd. XVIII. 438—440.

dieſe Weltweiſen ſich irrten, ſo ließ Gott dies zu zur Strafe ihres Stolzes. Unſre Väter aber waren demütig und daher wahrhaft, weil ſie Teil hatten an dem und Glieder deſſen waren, der geſprochen hat: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben". Von ihm hörten ſie die Worte ſprechen: „Ich bin das lebendige Brod, das vom Himmel herabgekommen iſt; wenn jemand von dieſem Brode ißt, ſo wird er leben in Ewigkeit; und das Brod, das ich geben werde, iſt mein Fleiſch für das Leben der Welt." Und dies Verſprechen erfüllte Jeſus beim heiligen Abendmahle, da er über das Brod ſprach: „Nehmet hin und eſſet, denn dieſes iſt mein Leib". Daß dem wirklich ſo ſei, kann nur ein ſolcher bezweifeln, der entweder Chriſto nicht glaubt, oder leugnet, daß Chriſtus dieſes geſagt habe. Im erſteren Falle iſt er ein Ungläubiger, mit dem wir nichts zu ſchaffen haben wollen; daß aber Chriſtus jene Worte wirklich geſprochen, dafür haben wir nicht etwa bloß zwei oder drei, ſondern vier Zeugen, zwei aus der Beſchneidung und zwei aus der Vorhaut. Der Herr hat alſo wirklich geſprochen, er, der einſt ſprach, und alles iſt geworden. Sollte er nun nicht auch die Kraft haben, daß, wenn er vom Brode ſagt: „dies iſt mein Leib", es auch wirklich ſo iſt? Wenn er einſt, ohne auch nur etwas zu ſprechen, Waſſer in Wein zu wandeln vermochte: ſollte dann nicht um ſo mehr ſein tönendes Wort im Stande ſein, Wein in ſein Blut zu wandeln? Entgegnet aber jemand, das habe wohl jener eine Menſch thun können, der zugleich Gott war, den andern aber, die dies nicht ſeien, ſei es unmöglich, ſo geben wir dies zwar zu, bekennen aber, daß eben Chriſtus es iſt, der durch den Dienſt der Menſchen wirkt. Chriſtus bleibt bei uns, bis an's Ende der Welt; er iſt es, der die Menſchen tauft durch die Menſchen, er iſt es auch, der durch die Hand und den Mund des Prieſters ſeinen Leib und ſein Blut erſchafft (creat).[1]) Wenn aber einige ſich daran ſtoßen, daß bei dieſem

[1]) 439 G: „Christus igitur per manum et os Sacerdotis baptizat, Christus per manum et os Sacerdotis corpus et sanguinem suum creat." Allerdings iſt der Ausdruck „creat" inſofern unkorrekt, als er ſehr leicht den Gedanken wachrufen konnte, das euchariſt. Fleiſch ſei erſt auf's neue erſchaffen worden, wie Berengar ihn auch wirklich auffaßte: andrerſeits aber drückt er doch aus, daß die Wandlung kraft göttlicher Allmacht eintretend, alſo als Weſenswandlung gedacht werden wolle; Berengar wenigſtens, wenn

Sacramente die Wandlung in die Gestalt des Fleisches und Blutes nicht sichtbar vor sich gehe, so ist das Wort des Apostels zu beherzigen: „Im Glauben wandeln wir und nicht im Schauen". Würden die Sacramente, was sie innerlich sind, auch äußerlich zeigen, so würde überhaupt der Glaube, aus dem der Gerechte lebt, nicht mehr nötig sein. Damit also der Glaube geübt werde, so ist das lebenspendende Sacrament unter der sichtbaren körperlichen Gestalt wirksam verborgen, wie die Seele im Leibe. Ist doch auch die Veränderung, welche bei der Taufe mit dem Menschen vorgeht, nicht eine sichtbare, sondern unsichtbare. Denn schaut der Getaufte nicht gerade so aus, wie vorher? Ist er etwa jetzt statt schwarz weiß, statt ungebildet gebildet geworden? So ist auch bei der Eucharistie der Vorgang kein äußerer, sondern ein innerer. Keine menschliche Kraft vermag die Erhabenheit der Sacramente zu begreifen. Man muß einfältig glauben; Gott haßt die übertriebenen Forscher, wozu besonders jene gehören, die sich durch Philosophie und leeren Betrug etwas Großes zu sein dünken. Weit billiger ist es, dem himmlischen Lehrer in allem zu glauben: und in der That, was ist es Großes für ihn, das Brod unsichtbar in seinen Leib zu verwandeln, das er täglich unsichtbar in unsern Leib übergehen läßt? Lasset uns also glauben, daß es der wahre Leib Christi ist, der durch die unsichtbare Kraft Christi und den sichtbaren Dienst des Priesters vom materiellen Brode geschaffen wird. Wie das geschah, kann man zwar nicht beweisen, aber Beispiele aus dem täglichen Leben machen es uns leicht glaublich. Denn wenn Salz, Pfeffer oder sonst etwas Gährendes einen Teig also durchdringt, daß es ihn ganz in seinen Geschmack verwandelt, warum sollte es uns unglaublich erscheinen, daß der ganze Mensch durch ein so wirksames Sacrament verbessert werde? Freilich ist es etwas Großes und Wunderbares, daß der Leib Christi zugleich im Himmel unsterblich regieren und auch auf Erden, allerlei Verderben ausgesetzt, sterbliches Ungemach ertragen

er gleich auch seine Wandlung göttlicher Allmacht zuschreibt, hat den Ausdruck „creare" niemals von ihr gebraucht. Es ist also ebenso ungerechtfertigt, wenn Flacius Adelmann unter die „Zeugen der Wahrheit" setzt (Catal. test. verit., l. XII p. 1279), als wenn Basnage, (hist. de l'eglise p. 1393) und Pictet (hist. de l'Egl. et du monde de l' 11e siècle p. 389) bei ihm die Allgegenwart der menschlichen Natur Christi, die sog. Ubiquität ausgesprochen finden. Vgl. Schröckh 23 B. p. 514.

soll; und doch ist es so, wie die heilige Schrift an mehreren Stellen ausdrücklich erklärt".[1])

Adelmann's Brief vermochte Berengar so wenig zu überzeugen, als die Abhandlung,[2]) welche Bischof Hugo von Langres nach einer Unterredung an ihn richtete. „Du sagst", schreibt dieser, „es sei in diesem Sacramente der Leib Christi so zugegen, daß die Natur und Wesenheit des Brodes und Weines keine Veränderung erleide, und nennst den Leib, von dem du doch gesagt hattest, er sei gekreuzigt worden, einen intellektuellen, also unkörperlichen.[3]) Hierin ärgerst du die gesammte Kirche und beleidigst selbst deinen Erlöser, der greifbar jenen Leib geopfert hat, welchen du unkörperlich nennst. Besteht die Natur und Wesenheit des Brodes nach der Wandlung wie zuvor, so kann man überhaupt nicht sagen, daß eine Wandlung eingetreten sei; und wenn sich nach der Consecration mit dem Brode nur für die Kraft des Verstandes etwas verbunden haben soll, so läßt sich nicht begreifen, wie das geschehen sein sollte; denn der Verstand kann die Natur der Dinge wohl untersuchen und beurteilen, nicht aber schaffen oder so oder anders machen. Ist aber das Sacrament des Brodes und Weines mit dem aus der Jungfrau geborenen Leibe bloß der Kraft des Heiles nach eins und dasselbe, so könnte man aus demselben Grunde auch die Taufe oder jedes andre Sacrament den Leib des Herrn nennen.[4])

[1]) Da mir die von C. A. Schmid besorgte, bereicherte Ausgabe des adelmannischen Briefes nicht zu Gebote stand, so wurde das in der bibl. m. Lugd. XVIII. 440 Fehlende nach dem Auszuge ergänzt, den Schröckh p. 512 nach Schmid mitteilt.

[2]) Hugonis Lingonensis Episcopi tractatus de corpore et sanguine Christi contra Berengarium, bibl. m. Lugd. XVIII. 417—419; Dachery, opp. Lanf. append. 68—71. Schwabe (p 28) sagt von ihm: „Hugo von Langres hat die Lehre des Berengar, wie er sie von diesem persönlich mitgeteilt erhalten haben will, mit einer Schärfe erfaßt, deren keiner (?) der sonstigen gegnerischen Scribenten, am wenigsten Lanfranc, sich rühmen kann". Vgl. Werner, (Gerbert v. Aurillac, p. 170. 171).

[3]) „Corpus quod dixeras crucifixum, intellectuale constituis."

[4]) „At si panis et vini sacramentum ob solam salutis potentiam cum nato et passo unum atque idem est: similiter authori nihil refert hoc sacramentum eodem judicio, eadem intelligentia baptismum vel esse vel dicere" 417 F.; d. h.: Wird Brod und Wein nur deshalb Leib Christi genannt, weil es, wie dieser, Heil für die Seele birgt, so könnte man gerade so gut auch dem Sacrament der Wiedergeburt den Namen „Leib des Herrn" geben, da es ja eine ähnliche Wirkung hat.

Wenn Brod und Wein nicht ihrer Natur und Weſenheit nach die Kraft des Heiles haben, ſondern in ihrer Natur verbleiben, dann iſt es ein unwirkſames Sacrament. Nennt man das in ſeiner Natur verbleibende Brod den Leib Chriſti, ſo hat ein ſolcher Leib (als etwas bloß Hinzugedachtes) keine Realität, keine Kraft. Daraus folgt alſo notwendig, daß entweder das Brod nicht mehr vorhanden, oder, wenn es vorhanden, daß es nicht der Leib Chriſti iſt: Brod und Chriſti Leib zugleich kann es nicht ſein.[1]) Sagſt du aber, das Brod behalte zwar ſeine Natur bei, ſei aber doch kein unwirkſames Sacrament, ſo widerſprichſt du der Vernunft: denn wenn du das Brod ſeiner Natur nach vorhanden ſein läſſeſt, ſo kannſt du ihm nicht die von Natur aus zukommenden Eigenſchaften abſprechen, um ihm andere beizulegen, nämlich eine Wirkung für die Seele.[2]) Was ſagſt du denn vom Waſſer, das in Wein verwandelt worden? Sagſt du, es ſei ſeiner Weſenheit nach vorhanden und dennoch Wein, oder ſagſt du, es ſei überhaupt kein Wein vorhanden, außer dem Geruche nach? Wenn du dich aber daran ſtößeſt, daß die Euchariſtie zermalmt, alſo auch Chriſti Leib, der doch incorruptibel iſt, corrumpiert werde, ſo iſt dieſer Schluß nicht richtig. Der Leib Chriſti in der Euchariſtie wird ſo wenig alteriert wie das Feuer, das gepeitſcht, oder die Luft, die von einem fliegenden Pfeile durchſchnitten wird. Wendeſt du ein, der Leib Chriſti erfahre dadurch, daß er täglich geopfert wird, eine Vermehrung, ſo denke an den Ölkrug der Witwe von Sarepta, deſſen Inhalt nicht abnahm, obwohl täglich davon genommen ward! Wenn nun das Elias konnte, ſollte Gott es nicht können? Hat er nicht mit wenig Broden ſo viele geſpeiſt und doch blieb noch mehr übrig, als zuvor da geweſen war? Wohl ſind die Naturgeſetze conſtant; aber ſie weichen dem Willen des Schöpfers. Greife alſo, o in allem Übrigen ſo verehrungswürdiger Mann, zum Glauben, denn „der Gerechte lebt aus dem Glauben“. So wenig du begreifen kannſt, wie das Wort Fleiſch geworden iſt, ebenſo

[1]) „Quapropter necesse est, ut aut panem omnino a sua natura deiicias aut ipsum Christi corpus dicere non presumas.

[2]) „Quod si forte dixeris et suam naturam retinere et tamen non esse impotens sacramentum, contra rationem loqueris, si cui naturam confers, inhaerentia tollis.“

wenig kannſt du es faſſen, wie dieſes Brod in Fleiſch und der Wein in Blut ſich verwandelt, außer es belehrt dich der Glaube an Gottes Allmacht. Höre alſo auf, ein Soldat des Irrtums zu ſein, höre auf, dies himmliſche Geheimnis zu bekämpfen, erwäge, daß Gottes Wille und Wort jede Natur überragt; denn bei Gott iſt Wollen ſo viel als Thun.[1]) Denke an's Wort des heiligen Ambroſius: „Der Leib, den wir bereiten, iſt aus der Jungfrau geboren"; er ſagt nicht, das, was wir bereiten, ſei bloß der Kraft nach der Leib Chriſti, wie du behaupteſt. Davon habe ich mich feſt überzeugt, als ich mit dir über die heiligen Geheimniſſe ſprach und deinen Glauben unterſuchte, daß du weit entfernt biſt von deinen Zeugen Ambroſius und Auguſtin, die zwar von dir citiert werden, aber nicht auf deiner Seite ſtehen, vielmehr lehren, dieſes himmliſche Gaſtmahl ſei mit nichts zu vergleichen und man empfange kein andres Fleiſch und Blut, als das er bei der Incarnation angenommen und das durch ſeinen Schöpferwillen gegenwärtig werde.[2]) Was kommt dir verächtlich vor an der Creatur, welche in den Leib Chriſti übergeht? War doch auch der Leib Chriſti aus einer Jungfrau genommen, die zwar in Wirklichkeit incorrupt war, aber doch corrumpiert hätte werden können[3]): denn wenn ſie gleich als Jungfrau gebar, ſo ſtammte ſie doch ſelbſt nicht von jungfräulichen Eltern ab, ſondern kam auf dieſelbe Weiſe zur Welt, wie alle Sterblichen; ſo ſind es auch gebrechliche Creaturen, welche durch geheime göttliche Kraft und Wirkung des heiligen Geiſtes Chriſti Fleiſch und Blut werden.[4]) Wie einſt das Wort Gottes, obwohl Fleiſch geworden, doch unſichtbar im Fleiſche zugegen war, ſo iſt auch dieſes (euchariſtiſche) Fleiſch gewiſſermaſſen unſichtbar geworden, und wird aus einem notwendigen und heilſamen Grunde für den Genuß mit gewiſſen Qualitäten des Brodes und Weines verhüllt, ohne daß für die Augen des Geiſtes die wahre Gegenwart des Fleiſches ſelbſt

---

[1]) Vgl. Paſchaſius, cap. I.

[2]) 418 E: „Corpus ejus ipso recreatore fiat."

[3]) 418 F. „Quid tibi, quaeso, vile est in ipsa quae in Christi corpus transit creatura? Nam et corpus quod Christus sumpsit ex Virgine per naturam quidem corruptibili, etsi non corrupta per coïtum.

[4]) Ähnlich vergleicht auch Fulbert die jungfräulichen Abendmahlselemente mit dem jungfräulichen Leibe Mariä; ſ. o.

verloren geht. Wäre das Blut im Kelche sichtbar und Christi Fleisch wie in einem Metzgerladen roh zugegen, so wäre es um den Glauben geschehen und es gäbe wenige, die sich nicht vor dem Genusse entsetzten, und, da nur dem Essenden das ewige Leben verheißen ist, so würden alle dem Tode verfallen. Wie aber der Arzt dem sich ekelnden Kranken die bittere Arznei um so mehr versüßt, je mehr er weiß, daß sie ihm wohl bekommen wird, so hat auch unser Arzt und Gastgeber bei der Mahlzeit seines Fleisches das Aussehen der vorigen Creatur beibehalten, damit es um so gieriger genossen werde. Dieses Brod ist wie das Licht, das für viele Augen strahlt und doch so groß bleibt, als es war. Doch reicht der sichtbare, leibliche Genuß des Sacramentes zum würdigen Empfange noch nicht hin; soll es uns zum Leben gereichen, so muß es auch in Wahrheit geistiger Weise genossen werden, sonst wird die Seele nicht gesättigt, nicht erquickt. Vielleicht aber sprichst du: Nur dies Brod, nicht aber Gott ist uns verheißen. Höre, wie er spricht: „Ich bin das lebendige Brod, das vom Himmel herabkam". Ist etwa das, was die Wahrheit spricht, nicht wahr, oder täuscht sie uns? Das sei ferne! Du aber verwirrst die Wahrheit und machst sie gleichsam zur Lügnerin; du gibst zu, daß sie gesprochen hat: „Dies ist mein Leib", und hörst doch nicht auf, zu streiten. Du sagst, es sei ein Leib und doch kein Leib, sein Leib und doch nicht der seine zugegen. Warum ärgert dich die übriggebliebne Brodsgestalt? Wäre Christus als getöteter sinnenfällig zugegen, so wäre der Anstoß ein noch größerer; so aber ist es ein Mysterium und muß geglaubt werden. Werde also gewissermassen blind, damit du den seheſt, den du bisher nicht sahest. Nimm dir nicht heraus, etwas Besonderes zu glauben, was die Gesammtheit nicht glaubt, als wolltest du mit andern als den Augen des großen Haufens die heiligen Geheimnisse betrachten, wie du mir gegenüber bei meinem damaligen Besuche geäußert hast. Ich würde es nicht glauben, wenn ich es nicht selbst gehört hätte".[1])

---

[1]) p. 419 F. G.: „Ne presumas singulariter sentire, quod universitas non assentit . . . eo quod extra communes oculos de hujuscemodi videas, sicut mecum in tuo discubio contulisti. Expertus loquor, audisse contingit, nam non crederem. Abjecta unitate de parte extolleris."

Ascelin, Anaſtaſius und Wolphelm.

Zeichnet ſich Hugo's Schrift vor der Adelmann's vorteilhaft durch einen Aufſchwung eigener Gedanken aus, ſo lehnt ſich dagegen Ascelin in ſeinem Schreiben an Berengar[1]) wieder um ſo enger an Radbert an. „Mit Paſchaſius und den andern Katholiken glaube ich mit Ehrfurcht, daß Chriſti wahrer Leib und ſein wahres Blut unter der Geſtalt des Brodes und Weines von den Gläubigen auf dem Altare empfangen werde; hierin handle ich aber nicht, wie du behaupteſt, wider die Geſetze der Natur, da ich unter Natur nichts Anderes verſtehe, als den Willen Gottes. Welcher Verſtändige möchte wohl die Natur ſelbſt als die Urſache der Dinge bezeichnen und nicht vielmehr bekennen, daß der Wille Gottes die Urſache aller Naturen und alles deſſen ſei, was aus der Natur je nach ihrer Art entſteht. Iſt ja doch der Wille Gottes ſo wirkſam und allmächtig, daß ſein Wollen allein ſchon ein Geſchehen iſt. Nun aber wollte er, daß Brod und Wein, die auf dem Altare durch Conſecration des heiligen Geiſtes und den Dienſt des Prieſters bereitet werden (conficitur), wahrhaft zu ſeinem Fleiſche und Blute wirkſam geſchaffen (potentialiter creari), und, indem ſie geſchaffen werden (creando vero), täglich myſtiſch geopfert werden.[2]) Daher ſprach der Herr ausdrücklich: „Dies iſt mein Leib", und zwar jener, „der für euch hingegeben wird". Wir dürfen uns nicht wundern oder zweifeln, daß Gott machen könne, daß das, was auf dem Altare conſecriert wird, durch die Kraft des heiligen Geiſtes und den Dienſt des Prieſters vereinigt wird mit jenem Leibe, den der Erlöſer aus Maria der Jungfrau annahm.[3]) Freilich kann der Menſch, Staub und Aſche, nicht begreifen, wie das geſchehen könne; denn wer hat den Sinn des Herrn erkannt und wer iſt ſein Ratgeber

---

[1]) Dachery, opp. Lanf., Not. et observ. ad vit. Lanf. p. 25.

[2]) Das Bisherige iſt faſt wörtlich aus Paſchaſius cap. I. und IV. entnommen!

[3]) Neque vero mirari vel diffidere debemus, Deum facere posse, ut hoc quod in altari consecratur virtute spiritus Sancti et ministerio sacerdotis uniatur corpori illi quod ex Maria Virgine Redemptor noster assumpsit." Der Ausdruck: „uniatur" darf jedenfalls nicht urgiert werden und zeigt, daß der Verfaſſer über die Abendmahlslehre keine ganz klare Vorſtellung hat.

gewesen? Berengar möge also doch aufhören, eine Lehre zu verfechten, der die gesammte Kirche widerspricht".

Im Zusammenhange mit dem berengarischen Abendmahlsstreite steht wohl auch das Glaubensbekenntnis, das ein gewisser Anastasius, Mönch im Kloster St. Sergius zu Angers, dem Abte des Klosters St. Albin derselben Stadt, Gerald, abzulegen sich veranlaßt sah.[3]) „Ehrwürdiger Vater, ihr habt befohlen, daß ich Rechenschaft von meinem Glauben gebe und so thue ich es denn nach Kräften. Ich glaube, daß der hochheilige Leib des Herrn, der täglich auf dem Altare consecriert wird, sein wahres Fleisch sei, das gelitten hat, und sein wahres Blut, das aus der Seite floß. Jeder Zweifel daran soll verflucht sein, da der Herr selbst bezeugt: „Dies ist mein Leib, der für euch hingegeben wird". Wie ich weiß, daß kein anderer Leib ist hingegeben worden zu unserm Heile als der seinige, so glaube ich auch, daß kein anderes Fleisch gegessen werde zur Vergebung der Sünden als jenes, das aus der Jungfrau geboren ist. Diejenigen aber, welche meinen, das Sacrament sei nach der Consecration seiner Wesenheit nach Brod und nur figürlich der Leib Christi, diese denken fleischlich und verstoßen sehr gegen den Glauben, indem sie mehr den Augen des Leibes als den Beteuerungen der Wahrheit glauben. Daß aber eine so große Consecration Brod und Fleisch, Sacrament oder Figur genannt wird, das verwerfe ich nicht bloß nicht, sondern billige und lobe es. Brod kann sie deshalb genannt werden, weil der Herr selbst gesagt hat: Ich bin das lebendige Brod ꝛc.; Sacrament, weil unter der sichtbaren Gestalt dessen, was gesehen wird, durch göttliche Kraft Christi Fleisch consecriert wird; Figur, weil etwas Anderes der Geist erkennt, als der leibliche Sinn wahrnimmt. Würde ich annehmen, das Lamm Gottes werde ohne alles Sacrament, ohne Figur mit den Zähnen verschlungen, so würde ich mich, wie der heilige Vater Augustin sagt, eines großen Verbrechens schuldig machen; so aber werde ich der Wahrheit um so reichlicher zu Teil, je mehr ich bekenne, daß auch eine Figur, ein Sacrament vorhanden sei. Daß sich das alles wirklich so verhalte, dafür könnte ich die Zeugnisse vieler heiliger Väter anführen, beschränke mich aber

[3]) S. Dachery, opp. Lanf., not. et observ. ad vit. Lanf., p. 21. 22; Abt Gerald starb nach Dachery anno 1100.

auf das eines heiligen Cyprian (hoc accipite in pane quod pependit in cruce etc.), Auguſtin (dieſelbe Stelle) und Ambroſius; ferner ſei verwieſen auf den heiligen Hilarius, auf den Goldmund Gregorius, auf Cyrill v. A., Leo den Großen, Hieronymus, Beda, Paſchaſius, dieſen „vir Catholicus“, beſonders aber nochmals auf Auguſtin. Wundere dich nicht, wenn du in dem, was ich deinem Befehle gemäß geſagt, ariſtoteliſche und criſipeiſche Argumente und talliſche Beredſamkeit vermiſſeſt[1]), da ich meine Früchte einfach im Gärtchen der heiligen Schrift gepflückt habe, deren Wurzeln glorreich im Himmel haften“.

Auch Abt Wolphelm von Brauweiler bei Cöln war angegangen worden, ſich über die von der Häreſie bedrohte Lehre auszuſprechen, und zwar von ſeinem Freunde, dem Abte Meginhard von Gladbach. Wolphelm antwortete[2]): „Um die Gefahr der berengariſchen Häreſie zu meiden, wollen wir zu den Brüſten eilen, beſſer denn Wein. Um nun mit Hilfe Chriſti den Satz zu widerlegen, daß Chriſtus nach ſeiner Auferſtehung bei verſchloſſenen Thüren nicht habe zu ſeinen Jüngern eintreten können, verweiſen wir einfach auf Johannes 20, 19. 26, wo ausdrücklich das Gegenteil bezeugt iſt; und offenbar iſt doch die Autorität eines Johannes der Berengar's überlegen. Gehen wir nun zur Läſterung über, die ſich letzterer wider die Euchariſtie erlaubt. Berengar hat wohl Augen des Leibes, um im Abendmahl Brod und Wein zu ſehen, aber es fehlt ihm an den Augen des Geiſtes, darin auch den Leib und das Blut Chriſti zu erblicken. Wenn derjenige, welcher ſprach, und alles iſt geworden, von dieſem Brode ſpricht: „Dies iſt mein Leib“, ſo muß es notwendig auch ſo ſein. Dieſe Myſterien dürfen eben nicht für ſich allein, nicht abgeſondert von all dem betrachtet werden was auf Gottes Befehl geſchaffen iſt; es iſt derſelbe Gott, der uns erſchuf und mit dieſem Sacrament erneuerte. Dies bezeugen auch die Autoritäten des alten und neuen Teſtaments, denen Berengar noch ein Drittes beifügt, das wir ebenſo verwerfen, als wenn es hieße: es ſei ein dritter Cato vom Himmel gefallen. Siehe alſo das dritte Teſtament, das, im Unterſchiede von den beiden andern, alſo ſpricht: Wenn Mäuſe den conſecrierten

[1]) Anſpielung auf Berengar's dialektiſche Richtung?

[2]) Mabillon, act. SS. o. S. B., Saec. VI. P. II. p. 681 s.

Leib Christi verzehren, so wird deshalb doch Christus nicht in ihnen, noch werden sie in Christus bleiben, noch das ewige Leben haben."[1]) Wahrlich, von Berengar gilt das Wort des Horaz: Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus.

Wir glaubten, es werde dieser, der den Bergen gleich die andern überragt,[2]) etwas Großes zum Vorschein bringen — und jetzt sehen wir ihn die Mäuse aus ihren Löchern zu Hilfe rufen. Wird doch Christi Leib im Abendmahle von den Aposteln und Auserwählten allein so gegessen, daß er in ihnen bleibt und sie in ihm: nicht aber gilt dies von Judas und allen Verworfenen. Wenn nun dieser Leib, nachdem er von den Auserwählten genossen wurde und sich mit ihnen auf's innigste vereinigte und ebenso sie sich mit ihm, doch wieder heil und ganz, lebend und unversehrt zum Vater sich zurückzieht, so wird er sich um so mehr von Judas und allen Verworfenen und noch mehr von den Mäusen und anderm Ungeziefer in den Himmel zurückziehen, ohne die geringste Beschädigung oder Befleckung zu erleiden. Wirft ja doch auch diese sichtbare, geschaffene und nicht allmächtige Sonne ihre Strahlen in Cloaken und andere unreine Orte, und zieht sie wieder in sich zurück, ohne irgend welche Beschmutzung. So zieht sich auch der Leib des Herrn, nachdem die Communion nach katholischer Sitte vollendet ist, heil und ganz, lebend und unversehrt zum himmlischen Vater zurück,[3]) nach den Worten des heiligen Apostels Andreas: „Nachdem das ganze gläubige Volk das Fleisch des Lammes gegessen und sein Blut getrunken hat, verbleibt doch das geopferte Lamm unversehrt und lebendig . . ."

Durand von Troarne.

Ausführlicher, als die Behandelten, hat sich über die Eucharistie der Abt Durand von Troarne geäußert in seiner neun Teile

[1]) Eine Äußerung, durch die von Berengar (mit Rücksicht auf Joh. 6. 57) die kirchliche Lehre ad absurdum geführt werden wollte.

[2]) „Putavimus hunc inter montes exaltatum magnum quid parturire."

[3]) Wolphelm scheint also anzunehmen, Christi Leib werde wahrhaft sowohl von Würdigen als Unwürdigen empfangen, von den Mäusen zernagt, ziehe sich aber nach dem Genusse wieder in den Himmel zurück. Anders haben Guitmund und Alger die Sache aufgefaßt, s. u. Übrigens ist auch diese Stelle wieder ein Beleg dafür, daß auch in kirchlichen Kreisen über die Eucharistie noch manche Bedenken herrschten.

umfaſſenden Schrift: „De corpore et sanguine Christi contra Berengarium et ejus sectatores“.[1]) „Wie die alte Schlange von jeher wie ein brüllender Löwe umhergeht, ſuchend, wen ſie verſchlinge, ſo ſucht ſie auch jetzt durch die geheimen Trabanten ihrer Schlechtigkeit den katholiſchen Glauben zu verhöhnen und die chriſtliche Kirche zu erſchüttern, indem einige, mehr ſich ſelbſt als andere täuſchend, den andern heimlich zuflüſtern, in den Sacramenten des Herrn geſchehe nichts in Wahrheit, ſondern alles nur in der Figur und Ähnlichkeit. Und um den Verdacht der Häreſie von ſich abzuwälzen und ſich den Schein zu geben, als ſtimmten ſie mit der Lehre des Herrn überein, beſchönigen ſie ihre Lehre damit, daß ſie ſagen, Brod und Wein blieben zwar nach der Conſecration, was ſie waren, könnten aber doch gewiſſermaßen Chriſti wahrer Leib genannt werden, zwar nicht der Natur, aber der Figur nach. Auch läſtern ſie, die Subſtanzen des göttlichen Opfers könnten ſo leicht beſchädigt werden und andere ſchädigen, daß ſie bei der Verdauung wie gewöhnliche Speiſen zu Grunde gehen, und ſolche, welche zu viel genießen, in die Wut der Trunkenheit ſtürzen. Iſt aber im Abendmahle nur eine Figur und nicht ſubſtantielle Wahrheit, ſo iſt Chriſtus, der geſagt hat: „Dies iſt mein Leib“, nicht wahrhaft; iſt er nicht wahrhaft, dann iſt er nicht Gott; iſt er nicht Gott, dann iſt eitel die Predigt der Heiligen auf Erden, eitel der Glaube und das Bekenntnis der katholiſchen Kirche; umſonſt iſt dann der Martyrer Blut gefloſſen, umſonſt die Mühe der tapfern Athleten im Theater der Welt. Doch ferne ſei es, daß Chriſtus nicht Gott iſt, und alſo iſt er auch wahrhaft, und wahr iſt das, was er vom Abendmahle geſagt und die Väter überliefert haben.[2]) Wie der Gottmenſch Jeſus Chriſtus nach Vollendung ſeines Erlöſungswerkes vom Tode zum Leben, von der Verweslichkeit zur Unverweslichkeit überging, ſo glauben wir auch mit Recht, daß dies göttliche und himmliſche Sacrament in Chriſti wahres Fleiſch und Blut verwandelt werde, wobei nicht die Geſtalt, ſondern die Natur ſich ändert und von keiner Verdauung oder Digeſtion die Rede ſein kann. Wenn du aber gleichwohl auch nach der Conſecration noch

[1]) Bibl. m. Lugd. XVIII. 419—437; Dachery, (opp. Lanf, app. p. 72—107); vgl. Werner, (Gerbert von Aurillac, p. 171—175).

[2]) P. I. p. 420—421 AB.

von Brod reden hörst, so darfst du nicht irre werden. Denke nur an's Wort des Herrn: „Das Brod, das ich euch geben werde, ist mein Fleisch". Was also vorher nur Brod allein hieß, kann jetzt Fleisch und Brod zugleich genannt werden; Brod nämlich deshalb, weil es eine Speise ist, oder weil es so aussieht wie Brod; Fleisch aber wegen der innerlich verborgenen Wahrheit. Brod heißt es, damit du nicht erschreckest, wie einst die Jünger, welche sprachen: „Das ist eine harte Rede, wer kann sie hören?" Fleisch aber wird es genannt, damit du durch den Anblick einer so ungewohnten Sache eingeladen und durch das Versprechen einer so unermeßlichen Wohlthat dich angezogen fühlest. „Mein Fleisch für das Leben der Welt", heißt es weiter. Also für das Leben der Welt, nicht für die Verwesung der Welt; für's Leben der Welt (mundi), für die Reinen. Wie aus der Seite des schlafenden Adam die Eva gebildet ward, welche durch Übertretung des Gebotes der Welt Verdammung und Tod brachte: so ging aus der Seite des zweiten Adam, Christi, Blut und Wasser hervor und brachte uns Gnade und ewiges Leben. Daher strömt das Heil, daher das Leben der Welt; und so hat der Herr in seiner Kirche ein einzigartiges Opfer eingesetzt, das Gott mit der Welt wieder versöhnen und die täglichen Fehltritte sterblicher Schwachheit tilgen sollte.[1])

Dieses Opfer hat der Herr damals eingesetzt, als er, dem Tode nahe, die sichtbare Substanz des Brodes in seine Hände nahm und sprach: „Nehmet hin und esset, dieses ist mein Leib"; und er fügte hinzu: „der für euch wird hingegeben werden". Worte, die alle Einwendungen und Lügen der jetzigen Häresie widerlegen. Dann fuhr er fort: „Thut dies" — als wollte er sagen: was ich gethan habe aus eigener Kraft, das thuet ihr in meinem Auftrage. Ich gebe euch das Beispiel, ihr ahmt es nach. „Dies thuet." Wer? Ihr, meine Jünger, die ihr zugegen seid, und nach euch diejenigen, die nicht sahen und doch glaubten. „Dies thuet." Was heißt das? Das will sagen: Diesen Leib, dieses Blut bereitet, indem ihr dabei meiner Worte euch bedient, mich anrufet; und zwar thut es nicht bloß einmal, wie ich, sondern so oft ihr meinen Leib genießt. „Dies thuet" — wozu? Zu

[1]) P. II. p. 421. 422. B.

meinem Andenken, das heißt, damit ihr das Gedächtnis an mich um so lebendiger festhaltet, an mein Leiden und meine Güte euch heilsam erinnert und mit Gott versöhnt und reichlicher Gnaden teilhaftig werdet. Bei einer so göttlichen und heilsamen Sache also kann von keiner Verdauung gesprochen werden, weshalb solche Menschen mit Recht „Sterkoriten" genannt werden. Die Gläubigen hingegen empfangen den Leib des Herrn und bleiben durch den Genuß seines heiligen Fleisches in Christo und Christus in ihnen. Mit Recht sagt Hilarius: „Wenn wahrhaft das Wort Fleisch geworden ist und wir wahrhaft das fleischgewordene Wort in der Speise des Herrn empfangen, wie sollte er nicht seiner Natur nach in uns bleiben, er, der ja auch die Natur unseres Fleisches angenommen hat?" Was ist es auch so Auffallendes, wenn Gott uns das wiedergibt, was er von uns angenommen hat? Wissen wir nicht, daß das Wort blieb, was es war und etwas annahm, was es nicht war, nämlich die Natur unseres Fleisches, und sie mit der Natur seiner Gottheit vereinigte? Wenn nun Gott uns das, was größer ist, gewährte, wird er uns das Geringere weigern? Das Größere ist, daß Gott bei der Incarnation sich gewürdigt hat, das Fleisch unseres Leibes anzunehmen; es kann also auch bezüglich der Wahrheit des Fleisches und Blutes, das uns in der Eucharistie gereicht wird, kein Zweifel bestehen. Der Versicherung des Herrn selbst und unserm Glauben gemäß ist also wahres Fleisch und wahres Blut die heilige Bereitung des lebenspendenden Sacramentes, dessen würdiger Genuß die Wirkung hat, daß wir in Christus sind und Christus in uns; und dies ist die Ursache unseres Heils, dies unser Leben, daß wir in unsern fleischlichen Herzen Christum haben, der seinem Fleische nach in uns bleibt, und, obwohl er eine viel höhere Würde und Herrlichkeit besitzt als wir, doch seiner (menschlichen) Natur nach Fleisch ist wie wir, weil die Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen die menschliche Natur in ihm nicht aufgehoben, sondern vielmehr erhöht hat; und eben darauf gründen wir die Hoffnung, die ewige Herrlichkeit einstens zu erlangen, daß wir schon jetzt das Fleisch der glorreichen Gottheit im Unterpfande besitzen und empfangen.[1])

[1]) P. III. p. 422. 423.

Dies ist auch die Lehre des hl. Ambrosius. Er vergleicht das Manna der Wüste mit der Eucharistie und sagt, daß diejenigen, welche vom erstern aßen, gestorben seien, die Eucharistie aber sei die Substanz des ewigen Lebens und Christi Leib. Ferner spricht er davon, daß mit Brod und Wein eine Veränderung vor sich gehe und die Kraft der Segnung sogar größer sei als die der Natur. Wenn nun schon menschliche Segnung die Natur zu verwandeln vermag, was sagen wir dann von der göttlichen Consecration, wo die Worte des Erlösers selbst wirksam sind, die Worte dessen, der am Anfange alles aus nichts erschuf? Und wenn Christi Leib an die Gesetze der Natur bei der Incarnation nicht gebunden war, was wunderst du dich, daß er es auch bei der Consecration nicht ist?[1]) Freilich sieht man Fleisch und Blut Christi nicht in ihrer eigenen, sondern nur in einer ihnen ähnlichen Gestalt; dies geschieht, damit das Entsetzen beseitiget und doch die Gnade der wahren Natur des Fleisches und Blutes Christi gewährt werde.[2]) Daß Christi Fleisch aber gerade unter den Gestalten des Brodes und Weines zugegen ist, hat seinen Grund darin, daß letztere auf das natürliche Leibesleben des Menschen ähnliche Wirkungen ausüben, wie die Eucharistie auf das übernatürliche, weshalb Brod und Wein auch mit Recht „similitudo" des eucharistischen Fleisches Christi genannt werden. Die Gegner glauben ihren Irrtum besonders damit verteidigen zu können, daß in den Schriften der heiligen Väter von einer „Figur" „Ähnlichkeit" des Leibes Christi die Rede ist. Auch wir leugnen nicht, daß das Sacrament des Herrn in gewisser Hinsicht eine Figur und Ähnlichkeit sei, bekennen aber zugleich, daß Christi Leib in Wahrheit vorhanden sei. Das heilige Mysterium kann mit Recht Ähnlichkeit oder Figur genannt werden, da es das Leiden des Eingebornen, das einmal geschehen ist, darstellt. Aber dadurch wird die reale Gegenwart nicht aufgehoben oder beeinträchtigt. Die Ausdrücke: „similis", „figura" haben in der heiligen Schrift verschiedene Bedeutung; similis z. B. wird nicht bloß für „ähnlich", sondern auch für „gleich" gebraucht, so Gen. 2, 18, wo es heißt: „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei; laßt uns ihm eine Gehilfin machen, die ihm ähnlich sei", da doch

[1]) P. IV. p. 423.
[2]) P. IV. 424 H.

Eva, einzig den Unterschied des Geschlechts ausgenommen, ganz der gleichen Natur war wie Adam. Phil. 2, 7 heißt es von Christus: „in similitudinem hominum factus", da er doch dieselbe menschliche Natur angenommen hat, die wir alle haben. Würde ferner das Wort „figura" die Wahrheit immer ausschließen, so hätte der Apostel Hebr. 1, 3 von Christus nicht schreiben können, er sei „figura substantiae patris", da doch Christus wahrer Gott ist gleich dem Vater. Das Manna, der Wüstenfels, von dem der Apostel (1. Cor. 10, 4) sagt: „Petra autem erat Christus", das waren Figuren, die mit Recht Schatten genannt werden, da sie die Wahrheit bloß vorbildeten, aber nicht enthielten, wenn aber das göttliche Sacrament Figur genannt wird, so ist hier Figur und Wahrheit zugleich.[1]) Die Gegner berufen sich insbesondere auf das Wort des heiligen Ambrosius: „Sed forte dicis: Speciem sanguinis non video. Sed similitudinem habet. Sicut enim similitudinem mortis per baptismum suscepisti, ita etiam similitudinem pretiosi sanguinis bibis, ut nullus horror cruoris sit et pretium tamen redemptionis operetur". Von dieser Stelle leitet sich der ganze Streit ab.[2]) Und doch kann auch hier nichts gegen die Wahrheit gesagt sein, weil der Knecht nicht seinem Meister, Ambrosius nicht Christo widersprechen kann, der sprach: „Dies ist mein Leib". Die Worte „sed similitudinem habet" beziehen sich nur auf die äußere Gestalt, nicht auf den Inhalt des Sacraments. Nur äußerlich erscheint nicht Christi Leib und Blut, sondern etwas ihnen Ähnliches, um den Horror zu vermeiden; innerlich aber ist nicht etwa bloß eine Ähnlichkeit mit dem Leibe Christi, also etwas von ihm Verschiedenes zugegen, sondern er selbst. „Wie du in der Taufe die Ähnlichkeit des Todes empfangen hast, so trinkst du auch die Ähnlichkeit des Blutes"; wie also die Taufe eine Ähnlichkeit des Todes Christi heißt und doch ein wahres Sacrament, eine wahre Taufe, ist, wahrhaft den Sünden den Tod bereitet, so schlürft man auch die Ähnlichkeit des kostbaren Blutes, und doch ist es wahres Blut.[3]) Freilich können wir nicht begreifen, wie es möglich ist, daß das,

[1]) P. V. 426.

[2]) p. 427 B: „Ecce unde tota processit quaestionis inter insipientes dissensit." Vgl. die Wichtigkeit, welche Berengar dieser Stelle beilegt.

[3]) p. 427 B—H.

was den Sinnen als Brod erscheint, innerlich der Leib Christi ist; aber wir begreifen ja auch das Wunder der Menschwerdung nicht.[1]) Überhaupt hat die christliche Religion viele Geheimnisse, die man eben glauben und nicht mit dem Verstande soll ergrübeln wollen. So soll man sich auch beim heiligen Altarssacramente an das halten, was die Wahrheit selbst über ihren heiligen Leib erklärte und in der göttlich inspirierten heiligen Schrift niedergelegt hat; von diesem Glauben soll keine neuauftauchende Sonderlehre uns abwendig machen, zu seiner Verteidigung wollen wir, wenn es nötig ist, all unser Vermögen, unsre Kräfte, ja selbst unser Blut einsetzen.

Für diesen Glauben zeugen auch die heiligen Väter. So sagt Augustin von David: „Ferebatur in manibus suis". Dies kann unmöglich von David selbst, muß vielmehr von Christus verstanden werden, der beim heiligen Abendmahle seinen Leib in seinen Händen trug.[2]) Ferner sagt Augustin, daß die Gläubigen jetzt jenes Fleisch und jenes Blut empfangen, das die Juden gekreuzigt und vergossen haben. Dasselbe bezeugt außer Ambrosius auch noch ein heiliger Cyrill v. A., Eusebius von Emisa, Gregor Gr., Chrysostomus, Leo, Beda; und von den Schriftstellern der fränkischen Kirche Paschasius, Amalar, Hinkmar, Fulbert.[3]) Obwohl aber im Mysterium Christi wahrer Leib und sein wahres Blut zugegen ist, so ist doch diese Gegenwart, nach der Lehre Cassiodors, nicht als eine rohsinnliche, blutige, kapernaitische zu denken. Eine solche Auffassung will der heilige Augustin abweisen an jener bekannten Stelle de doctr. Christ. lib. 3, cap. 16, wo er sagt, Christus der Herr scheine Joh. 6, 54 ein Verbrechen und einen Frevel zu gebieten, es sei also jener Ausspruch figürlich zu verstehen. Allein Augustin sagt ausdrücklich: der Herr *scheint* einen Frevel zu gebieten, gebietet ihn also in Wirklichkeit nicht; denn die Juden verstanden eben des Herrn Wort unrecht und faßten es so auf, als sollten sie Christum mit den Zähnen verschlingen, wie die

---

[1]) p. 429 B. C.

[2]) P. VI. p. 429. Die betr. Stelle findet sich serm. 2 in Psalm 33. Der berichtigte Text der Vulgata lautet: „Collabebatur inter manus eorum". Vgl. Werner, (Gerbert v. Aurillac, p. 174. A).

[3]) P. VI. P. VII.

Hunde einen lebendigen, blutenden Hasen oder Hirsch. Das wäre freilich ein Greuel.[1]) Allerdings wird Christi Fleisch wahrhaft und wirklich genossen, und zwar kein andres, als das gelitten hat, obgleich man nur die Gestalt des Brodes sieht: aber das geschieht geistig im Sacramente. Der Herr hat vielmehr den Genuß seines Leibes so angeordnet, daß die menschliche Schwäche, die nicht gewohnt ist, ihr eignes Fleisch zu essen, nichts gewahre, wovor sie sich entsetzen könnte, und gleichwohl das wahre Fleisch Christi im Sacramente empfange. Daher sagt der Apostel: „Wenn wir Christum auch dem Fleische nach kannten, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr so". Hier stellt er die Realität der menschlichen Natur Christi nicht in Abrede, sondern erklärt, daß sie jetzt nach der Auferstehung glorificiert und incorruptibel ist; wie nun Christi Fleisch incorruptibel im Himmel ist, so empfangen wir es auch im Sacramente unter der Brodsgestalt incorruptibel; und deshalb schreibt Augustin, es sei in der Eucharistie ein Zeichen, eine Figur vorhanden, nicht als wollte er der realen Gegenwart Christi im Abendmahl irgend zu nahe treten, die er vielmehr an andern Stellen deutlich vorträgt, so z. B. wenn er sagt: Nam (Berengar liest dagegen: Non) hoc corpus, quod videtis, manducaturi estis et bibituri sanguinem, quem fusuri sunt qui me crucifigent."[2]) Überhaupt wird der heilige Augustin vielfach mißverstanden, weshalb man bei seiner Lektüre vorsichtig zu Werke gehen muß.[3])

Endlich ist es auch schon vorgekommen, daß Gott auf wunderbare Weise das, was im Sacramente unsichtbar zugegen ist, sichtbar werden ließ. So zur Zeit des Papstes Gregorius, als eine Frau beim Empfange der heiligen Communion ungläubig lachte, worauf sich ein blutiges Fingerglied zeigte; ein frommer Priester sah auf dem Altare statt des geheiligten Brodes Christus als Knäblein, drückte es an seine Brust und bedeckte es mit Küssen; ein greiser Einsiedler irrt über die Eucharistie und darf nun zu seiner Belehrung schauen, wie ein Engel mit dem Messer in der Hand das Jesuskindlein in Stücke schneidet und sein Blut

---

[1]) P. VII. 432. 433 B.

[2]) p. 433 C—H. Auch Guitmund liest: Non hoc corp. etc., ebenso Lanfranc.

[3]) p. 435 D.

im Kelche auffängt; ein Jude ſchleicht ſich in den chriſtlichen Gottesdienſt und ſieht den Kelch mit Blut gefüllt" ꝛc.[1])

Im 9. Teile ſeiner Schrift berichtet Durand die Ereigniſſe vom Beſuche Berengar's in der Normandie bis zur Synode von Tours incluſive.

Bruno der Karthäuſer.

Der hl. Bruno, Stifter des Karthäuſerordens, handelt zwar nicht ex professo in einer eigenen Abhandlung über das heilige Abendmahl, ſpricht ſich aber wiederholt darüber aus, und ſeine Äußerungen ſind für uns um ſo intereſſanter, als wir ja bekanntlich in ihm einen Schüler Berengars vor uns haben. In ſeiner Erklärung des 77. Pſalmes, V. 24 (Et pluit illis manna ad manducandum et panem coeli dedit eis) und 25 (Panem angelorum manducavit homo, cibaria misit eis in abundantia) ſagt er[2]): „Die Häretiker verſuchen Gott in ihren Herzen, indem ſie an der Allmacht Gottes zweifeln, ob er nämlich unter der Brodsgeſtalt ſeinen Leib zum Genuſſe reichen könne,[3]) bitten aber doch um zuträgliche Seelenſpeiſe, wenn ſie auch allerdings täglich um den Leib und das Blut des Herrn nur mit dem Munde, nicht mit dem Herzen flehen, indem ſie ſprechen: „Gib uns heute unſer tägliches Brod", d. h. deinen Leib und dein Blut. Dieſer Leib und dieſes Blut iſt nämlich eine, unteilbare, unverderbliche Speiſe, mag ſie gleich, wie man ſieht, unter der Geſtalt des Brodes gebrochen und von den Zähnen der Gläubigen zermalmt werden. Freilich iſt das ein unlösbares Geheimnis, wie ſie nämlich gebrochen und zermalmt werden kann, da ſie doch unteilbar verbleibt: doch iſt es mit kräftigem Glauben feſtzuhalten.[4]) Die Häretiker verſuchen Gott in Gedanken und reden Übles von ihm mit dem Munde, indem ſie ſprechen: Wie, kann Gott in der Wüſte, d. h. in dieſem Leben, das er doch bei der

[1]) P. VIII. 435—437.

[2]) S. Brunonis Carth. opp. t. I. 303.

[3]) Vgl. darüber Berengar, o.

[4]) „Quod corpus videlicet et sanguis una esca est indivisibilis et incorruptibilis, licet sub specie panis videatur frangi et a dentibus fidelium conteri. Quod quidem mysterium insolubile est, videlicet quare frangi et conteri videatur, cum indivisilibile permaneat: firma tamen fide credendum est."

Himmelfahrt dem Leibe nach verließ, einen Tisch bereiten, d. h. die Brodescreatur zur Mahlzeit, d. h. zur Labung seines Leibes machen? Keineswegs kann er dies. Das will sagen: Nachdem er diese Erde verlassen hat und leiblich und räumlich im Himmel ist, wie kann er die Brodescreatur, die jetzt erst ist, noch so bereiten, daß sie sein Fleisch wird, das bereits seit 1000 Jahren existirt?[1]) Das ist absolut nicht möglich. Wird ihnen aber von den Katholiken entgegnet: Allerdings kann Gott dies bewirken, da er ja etwas noch viel Wunderbareres bewirkt hat, indem er nämlich sich selbst, den Fels, durchbohren ließ, aus dem das Wasser geistiger Gnade strömte, so erwidern sie mit ruchloser Zunge: Wenn er auch bei seinem Leiden den Fels durchbohren ließ und ihm die Wasser geistiger Gnade entströmten, und nicht kleine Wasser, sondern Gießbäche, reichliche, überflutende Wasser, folgt daraus auch schon, daß er Brod, das sein Leib sein solle, seinem Volke geben könne? Und deshalb, weil sie nicht glauben, daß durch Mitwirkung des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes Brod Christi Leib werden könne, entbrannte in Gottes Seele Feuer, d. h. die Glut seiner Rache wider Jakob, d. h. wider die Häretiker, die Jakob hätten sein sollen, d. h. tüchtige Streiter, aber gefallen sind."[2])

In seiner Erklärung zu 1. Cor. 24. 25 schreibt[3]) der Heilige: „Christus nahm Brod", d. h. die wahre Substanz des Brodes, „und dankte" . . . Bei diesen Worten, womit Christus seinem Vater dankt, geht die auf den Altar gelegte Substanz des Brodes und Weines über in's wahre Fleisch und wahre Blut Christi. Dankend brach er das, was eins und untrennbar bleibt in Ewigkeit; aber er brach es, indem er jedem Einzelnen das Ganze gab,

---

[1]) „Cum hanc terram deseruerit et corporaliter et localiter in ecolo sit, quomodo panis creaturam, quae modo est, potest adhuc parare, ut caro sua efficiatur, quae ante mille annos est? Nullo modo." Gleichfalls ein Berengar sehr geläufiger Gedanke.

[2]) „Et in anima accensus est ignis i. fervor vindictae suae in Jacob i. in ipsis haereticis qui debuissent esse Jacob s. strenui luctatores et defecerunt". Diese Worte beziehen sich unverkennbar auf Berengar. Bei allem Abscheu, den Bruno gegen die Häretiker hegt, kann er doch nicht umhin, den hohen Vorzügen seines ehemaligen Meisters Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

[3]) II. 130.

um anzudeuten, daß wir, die wir der Person nach verschieden sind, eins werden müssen in der Liebe Gottes . . . Dies, was kurz zuvor Brod war, ist nun wahrhaft mein Leib, welcher Leib für euch wird hingegeben werden in den Tod, wenngleich ich ihn euch jetzt als einen unsterblichen und leidensunfähigen reiche. Daß er aber, wie Augustin sagt, sich selbst mit sterblichen Händen als einen unsterblichen trug, darf uns nicht befremden, da er ja auch bei der Verklärung, obgleich er damals und nachher noch sterblich war, sich dem Petrus, Jakobus und Johannes in der Glorie der Unsterblichkeit und Leidensunfähigkeit zeigte. Auf gleiche Weise nahm er den Kelch und sprach: Dieser Kelch, der kurz zuvor die wahre Substanz des Weines war, ist nun mein Blut. So oft ihr dieses Brod essen werdet, d. h. meinen wahren Leib, der aber Gestalt und Geschmack des Brodes beibehält, damit die Genießenden nicht davor zurückschrecken, und so oft ihr diesen Kelch, d. h. mein Blut, das aber Geschmack und Aussehen des Weines beibehält, trinken werdet, werdet ihr den Tod des Herrn, mit dem ihr immer mitleiden und mitsterben müßt, verkündigen, d. h. vergegenwärtigen."

In einem Sermo[1]) „In coena Domini" heißt es gelegentlich der Erklärung der Einsetzungsworte: „Ich habe euch einmal gesagt: „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen und sein Blut nicht trinken werdet, werdet ihr das Leben nicht in euch haben"; ihr aber habt es nicht verstanden. Nun aber erkläre ich euch das, was ich sagte; was ihr mich jetzt thun seht, ist die Erklärung jener Worte." Einige der Jünger, die damals jene Worte hörten, aber nicht verstanden, ärgerten sich und wandten sich von ihm zurück und folgten ihm fürder nicht mehr. Sie meinten nämlich, sie müßten sein Fleisch stückweise zerschnitten, roh oder gekocht, verspeisen. Sie waren noch zu fleischlich und dachten zu fleischlich. Siehe, nun sitzt Jesus in Mitte seiner Jünger, ißt und trinkt mit ihnen, und obwohl mit seinen Gliedern nichts geschieht, wird doch sein Fleisch gegessen und sein Blut von seinen Jüngern getrunken. Das thut die Macht der Gottheit, von der geschrieben steht: „Omnia quaecunque voluit Dominus fecit in coelo et in terra" etc. So war auch jetzt, da er sprach:

[1]) III. 95. 96. — Freilich steht nicht fest, ob dieser Sermo vom Ordensstifter Bruno, oder vom hl. Bruno von Segni oder Bruno von Würzburg herstamme. Vgl. Fehr, (Kirch.-Lex., II. B. p. 192).

„Dies ist mein Leib", eine so große Macht in seinem Worte, daß sich sofort das Brod verwandelte in Fleisch und der Wein in Blut. Du wunderst Dich darüber? Ich weiß, daß du dich wunderst; denn es ist wunderbar, wie ja Gott nichts that, was nicht wunderbar wäre. Geradeso wundere aber auch ich mich über dich, wie deine Speise und dein Trank sich in dein Fleisch und Blut verwandelt. Deine Speise macht dein Fleisch nicht, das ja schon gemacht ist; sie nährt es nur und verwandelt sich in dasjenige Fleisch, das du schon hast und von deiner Mutter empfingst. So also verwandelt sich auch das Brod und der Wein, der auf dem Altare consecriert wird, kraft des Gebotes und der Macht himmlischer Segnung, in Christi Fleisch und Blut: und zwar in kein anderes Fleisch Christi — denn er hat ja kein anderes — als in dasjenige, das geboren ist aus der Mutter Christi. Konnte also deine Verdauung deine Speise in dein Fleisch verwandeln, die himmlische Segnung aber soll Brod und Wein nicht in Christi Fleisch und Blut verwandeln können? Wie bewahrheitet sich dann das Wort: „Ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt"? Höre etwas noch Wunderbareres! Obwohl soviel Brod täglich auf der ganzen Welt geopfert und durch himmlische Segnung in's Fleisch Christi verwandelt und von den Gläubigen Christi genossen wird, so nimmt Christi Leib selbst doch weder zu, wenn das Brod in ihn verwandelt, noch ab, wenn es gegessen wird. Jene fünf Brode mögen uns zum Beispiele dienen, womit der Erlöser 5000 Menschen sättigte, ungerechnet die Kinder und Weiber. Hätte man jedes dieser Brode auch nur in 1000 Teilchen geteilt, so glaube ich nicht, daß ein solches Teilchen den Mund eines Menschen gefüllt hätte. Und doch wurde das Wenige, was jeder bekam, im Munde eines jeden so vermehrt, daß weder die Zähne alles zu zermalmen, noch der Magen es aufzunehmen vermochte; und auch jene winzigen Brosamen, die beim Brodbrechen abfielen, oder den Essenden übrig blieben, wurden so vermehrt, daß sie 12 Körbe füllten, während doch früher kaum 2 Körbe von all jenen Broden voll wurden. Und sicher hätte der Herr, wenn er gewollt hätte, alle Menschen der Welt, solange diese steht, mit diesen Überbleibseln allein speisen können: so groß ist die Macht des Herrn und soviel

vermag der Segen Christi. Siehe, so haben wir etwas sehr Passendes als Beispiel gefunden, das von Vielen gegessen, doch nicht kleiner wird. So erfährt auch Christi Leib, obwohl täglich von Allen gegessen, keine Verringerung. Ich habe schon Leute gesehen, die, soviel sie auch zu sich nehmen, doch nicht größer oder dicker wurden, obwohl sich viele Speisen in ihr Fleisch verwandelten. Wenn nun dies schon beim sterblichen Fleische möglich ist, wieviel mehr beim verklärten Fleische des Erlösers? Doch wozu uns abmühen? Seine Worte genügen uns: „Dies ist mein Leib, dies ist mein Blut." Wenn wir Christo nicht glauben, wem werden wir sonst glauben? Wo aber eine solche Autorität ist, da bedarf es der Beweise nicht."

Lanfranc.

Einer der bedeutendsten Gegner Berengar's war, wie wir wissen, der berühmte Lanfranc. Da seine Schrift „über den Leib und das Blut des Herrn"[1] schon oben näher besprochen wurde, so obliegt uns hier nur mehr, seine Abendmahlslehre darzustellen. Vor allem tadelt der gelehrte Abt von Caën das rationalistische Prinzip seines Gegners, der die heiligen Autoritäten vernachlässige und zur Dialektik seine Zuflucht nehme. Wo es sich um ein Geheimnis des Glaubens handelt, möchte Lanfranc lieber Schrift und Väter als philosophische Argumente hören. Er ruft Gott und sein Gewissen als Zeugen an, daß er in göttlichen Dingen auf die Anwendung dialektischer Künste lieber ganz verzichten würde. Letztere sollen überhaupt nur dazu dienen, einen Gegenstand genauer zu entwickeln, und vermieden soll es werden, daß es auch nur den Schein gewinne, als vertraue er der Kunst der Dialektik mehr als der Wahrheit und Autorität der heiligen Väter. Damit es aber nicht scheine, als antworte er seinem Gegner in solchen Fragen nur deshalb nicht, weil er ihm aus Unwissenheit nicht antworten könne,[2] so sucht er Berengar auch auf diesem Gebiete zu schlagen, was ihm jedoch nicht in allweg gelingen will. Er weist ihm zwar einen circulus vitiosus,[3] einen falschen Syllogismus nach,[4] aber auf die eigentlichen

[1] Dachery, opp. b. Lanfranci, p. 231—251.
[2] Cap. VII. 236; vgl. Dieckhoff p. 49.
[3] Cap. IV. 236.
[4] VII. 237; s. o.

Kernpunkte der von seinem Gegner erhobenen Schwierigkeiten läßt er sich nicht ein, bringt auch nicht einmal den Versuch einer Lösung der Frage, ob und wie es möglich sei, daß auch nach der Wesenswandlung noch die Accidentien des Brodes vorhanden und Christi Leib unsichtbar unter ihnen verborgen sei, daß ferner Christus bis an's Weltende im Himmel unverletzt verbleibe und doch auch auf Erden wahrhaft präsent sei ꝛc.; auf den Einwurf, wie Christi Leib, wenn er täglich gegessen werde, noch unversehrt genannt werden könne, weiß er nichts Anderes zu entgegnen, als daß ja auch der Ölkrug der Witwe nicht abgenommen habe, obwohl täglich aus ihm geschöpft wurde. Überhaupt sei die heilige Eucharistie ein Geheimnis des Glaubens und könne wohl nützlich geglaubt, aber nicht heilsam ergrübelt werden.[1])

Glücklicher ist Lanfranc in Zurückweisung der traditionellen Bedenken Berengar's. Wenn letzterer sich immer darauf beruft, daß nach Augustin's Lehre das Opfer der Kirche aus Sichtbarem und Unsichtbarem, dem Sacrament und der Sache desselben bestehe, so hält ihm Lanfranc mit Recht entgegen, daß dasselbe ja auch die Kirche lehre; der Unterschied besteht nur darin, daß nach Berengar die Sacramente die Sache, deren Sacramente sie sind, nur andeuten, nach der Kirchenlehre aber zugleich enthalten, daß ersterer als Sacrament das substantiell vorhandene Brod bezeichnet, letztere die Accidentien des Brodes.[2]) Wenn Berengar die Humbert'sche Formel in die Sätze zerlegt: Brod und Wein sind nur Sacramente; Brod und Wein sind nur Christi Fleisch und Blut — so gehört der erste davon ihm selbst an, während der zweite von niemand aufgestellt wird, da nach kirchlicher Anschauung die Eucharistie beides zugleich in sich vereinigt, das sichtbare heilige Zeichen, Sacrament, in den sacramentalen Gestalten, und die res sacramenti in dem unter jenen

---

[1]) Cap. X. 239: „Cum vere in terris carnes ejus sint comestae . . . ipse tamen . . in coelestibus perseverat. Si quaeris, quomodo id fieri possit, breviter respondeo: Mysterium fidei credi salubriter potest, vestigari utiliter non potest"; cap. XXI. 249: „Objicitis et dicitis: Si panis in veram Christi carnem convertitur, aut panis sustollitur in coelum, . . . aut caro Christi in terram defertur . . . . Humana autem sapientia perquiri divina opera prohibet Apostolus". Vgl. Herzog's Real-Encykl., VIII. 398 ff.

[2]) X. 239.

gegenwärtigen Leibe Christi.[1]) Wenn ferner Berengar bemerkt, daß nach Augustin die Sacramente mit den Dingen, deren Sacramente sie sind, eine Ähnlichkeit haben müssen, daß sie sichtbare Zeichen göttlicher Dinge sind, aber unsichtbare Dinge in ihnen geehrt werden, und daß man die Abendmahlselemente nach der Consecration nicht mehr bloß als das schätzen dürfe, wie zuvor, so stimmt die Kirche auch darin mit ihm vollkommen überein. Auch sie lehrt, daß die Sacramente mit dem von ihnen Bezeichneten eine Ähnlichkeit haben müssen; denn indem die heilige Hostie gebrochen, das heilige Blut in den Mund der Gläubigen gegossen wird, so ist dies nichts Anderes als die figürliche Darstellung des Opfertodes Jesu am Kreuze und des Vergießens seines Blutes aus der Seitenwunde. Auch die Kirche ehrt im Sichtbaren Unsichtbares, denn in den sichtbaren Gestalten von Brod und Wein ehren wir Christi unsichtbar gegenwärtiges Fleisch und Blut. Auch wir schätzen die Abendmahlselemente nach der Wandlung höher als vorher, da wir glauben und bekennen, daß sie vor der Consecration nur Brod und Wein sind, bei derselben aber in Christi Leib verwandelt werden.[2]) Wenn Berengar auf den heiligen Augustin hinweist, der sagt, das Sacrament des Leibes Christi sei nur in gewisser Hinsicht (secundum quemdam modum) der Leib Christi, so ist zu erwidern, daß eben das eucharistische Fleisch zugleich das Sacrament des historischen, sowie des im Himmel verklärten Leibes Christi, das unsichtbare, geistige Fleisch Sacrament des sichtbaren ist, obwohl beide wesentlich identisch sind. Wird sich doch niemand darüber aufhalten, daß ein und dasselbe Fleisch Christi in gewisser Hinsicht das Sacrament seiner selbst ist, da ja auch Christus nach seiner Auferstehung die Figur seiner selbst bildete: damals nämlich, als er den beiden Jüngern zu Emmaus erschien und sich stellte, als wolle er weiter gehen, wodurch er nach der Erklärung Augustin's seine in kurzem bevorstehende Himmelfahrt andeutete. Hier war also Christus das Sacrament seiner selbst: derselbe Christus, der sich stellte, als wollte er weiter gehen, war es auch, der in den Himmel auffuhr; es war derselbe und doch nicht derselbe: hier stellte er sich nur an, als wollte er weiter gehen, dort fuhr er wirklich in

[1]) VI. 236. VIII. 237. V. 235.

[2]) XIII. 240.

den Himmel auf. So wird auch das himmlische Brod, das Christi wahres Fleisch ist, in gewisser Hinsicht Christi Leib genannt, weil es das Sacrament jenes Leibes ist, der sichtbar, tastbar am Kreuze hing, und das Opfer dieses Fleisches, das durch die Hände des Priesters sich vollzieht, heißt das Leiden, der Tod, die Kreuzigung Christi, nicht in Wirklichkeit, sondern im Mysterium, in der Figur.[1]) Und so ist es zu verstehen, wenn der heilige Augustin sagt, das Sacrament des Leibes Christi sei in gewisser Hinsicht der Leib Christi. Man kann in Wahrheit sagen, was man im Abendmahle empfange, sei der wahre, aus der Jungfrau geborne Leib Christi und sei es doch wieder nicht: er ist es seinem Wesen und der Kraft seiner Natur nach; er ist es nicht, wenn man die Gestalt des Brodes betrachtet.[2]) Wenn Berengar meint, Christi Fleisch und Blut können deshalb nicht auf dem Altare zugegen sein und von den Gläubigen genossen werden, weil der Leib Christi incorruptibel sei und bis an's Ende der Welt den Himmel nicht mehr verlasse, so beruht eine solche Auffassung auf gänzlicher Verkennung der Kirchenlehre.[3]) Wir glauben, daß der Herr Christus auf Erden wahrhaft und heilsam vom würdigen Empfänger gegessen werde, halten aber zugleich auf's gewisseste fest, daß er unbefleckt, unversehrt, unverletzt im Himmel bleibt, wie ja auch der Ölkrug der Witwe von Sarepta nicht leer ward, obschon täglich von seinem Inhalte gezehrt ward." „Wir glauben", so lautet das Glaubensbekenntnis Lanfranc's, „daß die irdischen Substanzen, die auf dem Tische des Herrn durch den Dienst des Priesters von Gott geheiligt werden, auf unaussprechliche, unbegreifliche, wunderbare Weise durch Wirkung göttlicher Kraft verwandelt werden in die Wesenheit des Leibes des Herrn, wobei jedoch die Gestalten und sonst noch einige Eigenschaften des Brodes und Weines zur Verhütung des Horror's vor dem Rohen und Blutigen und zur Mehrung des Verdienstes des Glaubens beibehalten werden, und der Leib des Herrn selbst im Himmel zur Rechten des Vaters unsterblich, unverletzt, ganz, unbefleckt und

[1]) cap. XIV. 240. 241.

[2]) XVIII. 244.

[3]) XVII. 242: „Quod autem incorruptionem dominici corporis et quod coelo . . . devocari non possit, fidei nostrae . . . quasi causam impossibilitatis opponis, profecto fidem nostram aut non intelligis aut intellectum male exponendo . . . depravare contendis."

unverſehrt bleibt".[1]) Wir machen alſo nicht etwa, wenn wir den Leib des Herrn eſſen, Teile aus ihm; das ſei ferne, daß wir glaubten, Chriſtus werde ſo gegeſſen, wie die Juden meinten, als müßten ſie den Herrn lebendig in Stücke reißen und ſo ſein Fleiſch entweder im Keſſel geſotten oder am Spieße gebraten eſſen. Gott bewahre die Kirche vor einer ſolchen Auffaſſung! Vielmehr opfern wir Chriſtum auf Erden ſo und eſſen und trinken ihn, daß er gleichwohl im Himmel zur Rechten des Vaters ganz und lebendig bleibt.[2]) Berengar kennt einen zweifachen Genuß des Abendmahls: der Mund des Leibes empfängt die Sacramente, Brod und Wein, die Seele labt ſich am Leibe Chriſti durch Betrachtung und gläubige Aneignung ſeines Leidens und Sterbens. Ähnlich verſichert auch Lanfranc, Chriſti Fleiſch und Blut werde mit dem Munde des Leibes und dem der Seele genoſſen. Mit dem Munde des Leibes eſſen und trinken wir körperlich, ſo oft wir den Leib des Herrn aus der Hand des Prieſters empfangen. Mit dem Munde der Seele aber ißt und trinkt man geiſtig, wenn man, wie der hl. Auguſtin ſagt, im Herzen erwägt, wie der Sohn Gottes für's Heil der Welt Menſch ward, am Kreuze hing und wieder auferſtand und durch Nachahmung ſeines Beiſpiels und Bekämpfung der Laſter und Leidenſchaften ihm ähnlich zu werden ſtrebt.[3]) Das Fleiſch des Herrn wird täglich aufgeopfert, geteilt, gegeſſen und ſein Blut vom Munde der Gläubigen genoſſen; und zwar empfängt man nicht ohne wichtigen Grund das Fleiſch geſondert und das Blut geſondert. Gleichwohl kann man in einer andern Beziehung wieder ſagen, es werde der ganze Chriſtus gegeſſen[4]), wenn man nämlich das ewige Leben,

[1]) XVIII. 244: „Credimus terrenas substantias, quae in mensa dominico per sacerdotale mysterium divinitus sanctificantur, in effabiliter, incomprehensibiliter, mirabiliter, operante superna potentia, converti in essentiam dominici corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus et quibusdam aliis qualitatibus, ne percipientes cruda et cruenta horrerent et ut credentes fidei praemia ampliora perciperent, ipso tamen dominico corpore existente in coelestibus ad dexteram Patris immortali, inviolato, integro, incontaminato, illaeso."

[2]) XI. 239. XVIII. 246.

[3]) XVII. 243. 244.

[4]) XX. 241: „Caro Domini quotidie immolatur, dividitur comeditur . . . Sumitur quidem caro per se et sanguis per se non sine certi mysterii ratione. Quamvis alio locutionis modo totus Christus

das er ſelbſt iſt, mit geiſtigem Verlangen erſehnt und ſein Leiden ſich vergegenwärtigt. Der eine Genuß iſt ſo notwendig als der andere und beide zugleich müſſen vorhanden ſein, wenn die heilſamen Wirkungen der hl. Communion eintreten ſollen. Doch empfangen auch die Unwürdigen wirklich und wahrhaft das Fleiſch Chriſti, aber nur dem Weſen, nicht auch der Wirkſamkeit und Gnade nach, wie derſelbe Auguſtin bezeugt.[1])

Berengar entblödet ſich nicht, für ſeine Lehre auf die Schriften der hl. Väter, insbeſondere auf einen hl. Ambroſius, ſich zu berufen: dies iſt nur dadurch möglich, daß er ihre Schriften fälſcht und verdreht, eine Frechheit, die ſich ſeit den Zeiten eines Lucian und Iſichius kein Häretiker mehr erlaubt hat. Nirgends hat ein Ambroſius ſolches gelehrt, wie es ihm Berengar unterlegt. Welcher vernünftige Menſch möchte wohl glauben, es könne ein Ding in ein andres verwandelt werden, ohne in dieſer Beziehung aufzuhören, zu ſein, was es war? Berengar möge nur das Buch „de mysteriis“ des Ambroſius zur Hand nehmen, wo es deutlich heißt, die Macht der Segnung ſei ſelbſt noch größer als die der Natur, die Natur ſelbſt werde durch die Segnung verwandelt. Daß dem Heiligen eine Weſenswandlung vorgeſchwebt habe, erhellt ferner daraus, daß er die Wandlung des Abendmahles mit der Wandlung des Stabes Moyſis in die Schlange und der Schlange in den Stab, der Gewäſſer in Blut, endlich mit dem großen Wunder der Geburt Chriſti aus der Jungfrau vergleicht. Und damit du nicht der Natur eine größere Kraft zuſchreibeſt als der göttlichen Allmacht, als ſei Gott nicht vermögend die Natur jedes Dinges zu verwandeln, ſo ſagt er: „Was ſuchſt du hier am Leibe Chriſti die Ordnung der Natur, da doch der Herr wider die Ordnung der Natur aus der Jungfrau geboren ward? Auch der Leib, den wir bereiten, iſt aus der Jungfrau geboren“.[2]) Dasſelbe lehrt der hl. Auguſtin, wenn er ſchreibt: „Es nahten ſich die Juden Chriſto, um ihn zu kreuzigen, wir

---

manducari dicatur“ . . . Dieſer Paſſus *kann* ſo verſtanden werden, als habe Lanfranc geglaubt, es werde nicht ſchon unter *jeder* Geſtalt, ſondern erſt *unter beiden zuſammen* Chriſti Leib ganz empfangen.

[1]) XX. 248: „Est quidem etiam peccatoribus et indigne sumentibus vera Christi caro verusque sanguis, sed essentia, non salubri efficientia.“

[2]) Cap. IX. 238; XVIII. 244. 245.

wollen uns ihm nahen, um seinen Leib und sein Blut zu empfangen. Die Kreuziger Christi versanken im Begehen ihrer Unthat in seelische Finsternis, die gläubigen Nießer des Fleisches und Blutes des Gekreuzigten werden innerlich erleuchtet und geklärt."[1]) Ferner: „Wahrhaft groß ist der Herr und groß seine Erbarmung, da er uns seinen Leib zu essen gibt, in dem er so viel gelitten hat, und sein Blut zu trinken." Weiter schreibt er, daß die Juden das Blut, das sie vergossen, später getrunken hätten, er redet davon, daß niemand dieses Fleisch esse, er bete es denn zuvor an.[2]) Zwar triumphiert Berengar und jubelt über den Satz des hl. Augustin: „Nicht den Leib, den ihr sehet, sollt ihr essen, noch jenes Blut trinken, das diejenigen vergießen werden, die mich kreuzigen." Auf diese Worte glaubt Berengar die Hoffnung seines Sieges bauen zu können. Allein Augustin will damit nicht ausdrücken, man empfange Christi Leib nicht, sondern nur, er sei es nicht in jeder Beziehung, nicht der Erscheinungsweise nach; nur der kapernaitischen Vorstellung will er hier begegnen[3]); lehrt er ja doch in serm. ad neoph.: „Das empfanget im Brode, was am Kreuze hing, das trinkt aus dem Kelche, was aus der Seite Christi floß."[4]) Ähnlich sprechen sich auch die heiligen Päpste Leo und Gregorius aus.[5]) Schon die Synode von Ephesus hat die Irrlehre verdammt, als werde Brod und Wein zwar wahrhaft verwandelt, aber nur in's Fleisch und Blut irgend eines gewöhnlichen, oder auch eines frommen, heiligen Menschen, und dagegen unsern Glauben bekräftigt und erklärt, daß Brod und Wein in jenes Fleisch und Blut verwandelt werden, das am Kreuze hing, aus der Seitenwunde quoll.[6]) Auch durch Wunder ist unser Glaube schon bestätigt worden, wie jeder weiß, der in den Annalen der Kirche oder in den Lebensbeschreibungen der heiligen Väter nicht ganz unbewandert ist. Können solche Erzählungen auch nicht die Autorität ansprechen, wie sie der Bibel eignet, so verdienen sie doch umsomehr unsern Glauben, als sie

---

[1]) Cap. XVIII. 245; vgl. Werner, (Gerbert v. Aurillac, p. 173).
[2]) XVIII. 246.
[3]) XVIII. 246.
[4]) XIX. 246.
[5]) XIX. 247.
[6]) XVII. 243.

nicht gleich andern apokryphen Schriften von der Kirche verurteilt und verworfen ſind.[1])

Doch erhebt Berengar wider die Leuchte ſo großer Autoritäten folgende Einwendung: Was du, o Lanfranc, den wahren Leib Chriſti nennſt, wird in den heiligen Schriften auch species, similitudo, figura, signum, mysterium, sacramentum genannt — lauter Namen, die anzeigen, daß die Euchariſtie zu etwas Anderem im Verhältniſſe ſtehe, wie es zwiſchen Zeichen und Bezeichnetem beſteht, alſo notwendig nicht ſelbſt dies Andre ſein kann, nämlich nicht der Leib Chriſti. Dieſen Satz, bemerkt Lanfranc, finde ich in einer deiner Schriften; ihn wiederholen deine Schüler und Anhänger. Und doch beeinträchtigen obige Namen die Realität des Sacramentes nicht. Die Euchariſtie kann gar wohl species, similitudo genannt werden wegen ihrer Ähnlichkeit mit dem, was zuvor vorhanden geweſen war und woraus Chriſti Leib bereitet wird, nämlich Brod und Wein. So betet der Prieſter: Perficiant in nobis, Domine, quaesumus, tua sacramenta, quod continent, ut, quae nunc specie gerimus, rerum veritate capiamus", d. h. wir flehen, daß wir den Leib Chriſti, den wir jetzt verhüllt unter der Brodsgeſtalt empfangen, einſt auch unverhüllt, wie er wirklich iſt, ſchauen mögen. Es wird nämlich das Wort „veritas" zuweilen von einer ſinnenfälligen Wahrnehmbarkeit gebraucht.[2]) Ferner haben die Ausdrücke: species, similitudo, figura oft auch die Bedeutung von „veritas", Wahrheit, Realität, z. B. Joh. 5. 37; 2. Cor. 5. 7; Phil. 2. 7; Hebr. 1. 3. Signum, mysterium, sacramentum ꝛc. kann das heilige Abendmahl deshalb heißen, weil es eine figürliche Darſtellung des Leidens Chriſti bildet; dadurch wird aber der wahren Gegenwart nicht zu nahe getreten. Wenn Ambroſius an der bekannten Stelle ſchreibt: „Similitudinem video, non video sanguinis veritatem", ſo iſt bei „similitudinem" zu ergänzen: „panis et vini", weil Chriſti Fleiſch nicht in ſeiner eigenen, ſondern zur Vermeidung des Horror's unter der Geſtalt des Brodes und Weines zugegen iſt.[3]) Auch geht es gar wohl an, daß Chriſti Leib Brod genannt wird: ſei es, weil er aus Brod bereitet wird und einige Eigenſchaften des-

[1]) XIX. 247. XVII. 242.
[2]) Cap. XX. 247.
[3]) XX. 248.

ſelben beibehält, ausſieht, als ob es noch Brod wäre; oder weil es der Leib des Sohnes Gottes iſt, der das Brod der Engel iſt und den zu ſchauen die Engel gelüſtet; oder weil er die Seele wunderbar ſättigt und ihr die Subſtanz des ewigen Lebens mitteilt, wie das irdiſche Brod den irdiſchen Menſchen nährt und am Leben erhält, weshalb Ambroſius und Auguſtin Chriſti Leib auch das überweſentliche Brod nennen. Chriſti Leib kann geradeſo Brod genannt werden, wie man ſagt: Chriſtus iſt ein Löwe, Lamm, Wurm ꝛc.[1]) Überhaupt wäre es beſſer für Berengar, wenn er das erhabene Myſterium des Altars in demütigem Glauben annehmen würde, ſtatt einen Streit anzufangen, die ganze Kirche zu ärgern und ein neues Schisma in Wort und Schrift zu erregen.[2]) Verhielte es ſich wirklich ſo, wie Berengar annimmt, Brod und Wein des heiligen Abendmahles bleibe bei der Wandlung ſubſtantiell unverändert und heiße Chriſti Fleiſch nur aus dem Grunde, weil es zum Gedächtnis an den Kreuztod Chriſti gefeiert wird, ſo waren die Sacramente der Juden vortrefflicher und göttlicher als die Sacramente der Chriſten. Denn das Manna, das der Herr vom Himmel regnen ließ, ſowie die lebenden Tiere, die jenes Volk zu opfern pflegte, waren doch offenbar koſtbarer und wertvoller, als der Biſſen Brod und der Schluck Wein unſeres Altares. Auch iſt es gewiß göttlicher, Zukünftiges vorauszuſagen, als an Geſchehenes zu erinnern; erſteres kann nur Gott, letzteres auch der Menſch. Die Opfer der Juden hätten alſo auch in dieſer Hinſicht unſer Opfer übertroffen, weil ſie den zukünftigen Opfertod Chriſti vorbildeten, während das unſere ihn nur nachbildet. Ferner: Iſt das wahr, was du über die Euchariſtie glaubſt und lehrſt, dann iſt das falſch, was die Kirche aller Völker hierüber glaubt und lehrt. Denn alles, was ſich des chriſtlichen Namens erfreut, rühmt ſich, Chriſti wahres, aus der Jungfrau gebornes Fleiſch und Blut in dieſem Sacramente zu empfangen. Frage ſie alle, die Träger lateiniſcher Sprache und Wiſſenſchaft; frage die Griechen, die Armenier, die Chriſten jeder Nation, einſtimmig werden ſie dir bezeugen, daß ſie des Glaubens der Kirche ſind. Iſt aber der Glaube der geſammten Kirche falſch, dann hat die katholiſche Kirche entweder niemals

[1]) Cap. XX. 248. 249. VI. 236.
[2]) XXI. 249. XVII. 243.

existiert oder sie ist zu Grunde gegangen. Nun hat die katholische Kirche wirklich schon einmal bestanden, vorausgesagt im alten Bunde, war sie im neuen von Jesus Christus gegründet worden. Hat sie aber einmal bestanden, dann muß sie noch bestehen, kann nicht etwa im Laufe der Zeiten verderbt worden oder zu Grunde gegangen sein, um, wie die Berengarianer sagen, in ihnen allein noch zu bestehen. Denn dann würde das Wort Christi zu Schanden werden: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an's Ende der Welt." Ist aber Christus bei seiner Kirche, dann kann sie auch in keinen Irrtum gefallen sein, also muß sie die wahre Lehre über die Eucharistie haben. Falsch ist also, was von dir, o Berengar, über den Leib Christi geglaubt und gelehrt wird: es ist also sein wahres Fleisch, das wir empfangen, und sein wahres Blut, das wir trinken."[1])

Aus Vorstehendem dürfte ersichtlich sein, daß sich Lanfranc's Abendmahlslehre weder über die eines Paschasius, noch eines Adelmann, Hugo oder Durand erhebt, und es kann also nicht eingesehen werden, wie Berengar durch des Abtes Schrift hätte überzeugt werden sollen,[2]) nachdem er es durch die Abhandlungen genannter Männer nicht war. Zwar hat man ein Verdienst Lanfranc's darin finden wollen, daß er zuerst den wirklichen Empfang des Leibes Christi auch von Seite der Unwürdigen ausgesprochen habe[3]); doch haben schon Radbert, Hraban, Haimo im 9., Rather von Verona im 10. Jahrhundert diesen Satz mit Bestimmtheit vorgetragen. Höchstens könnte als neu im gedachten Buche das gelten, daß der leibliche und geistige Genuß des Leibes Christi so streng auseinandergehalten wird; allein diese Unterscheidung war schon von den Vätern gemacht und außer von Berengar auch schon von Hugo von Langres betont worden. Lanfranc begnügt sich einfach damit, der gegnerischen Lehre die kirchliche klar, präcis und bündig gegenüberzusetzen; eine Förderung derselben hat er nicht herbeigeführt, vielmehr danken wir eine solche den Männern, deren Schriften wir im Folgenden zu behandeln haben.

---

[1]) Cap. XXII. XXIII. 250—251; vgl. cap. I. 231; VIII. 237; XVII. 243; XXI. 249.

[2]) Wie die hist. lit. VIII. 279 s. zuversichtlich annimmt.

[3]) So z. B. Herzog's Realencykl., 15 B. p. 809 ff.

Guitmund von Aversa.

Guitmund[1]) verfaßte sein für die Entwicklung der kirchlichen Abendmahlslehre so bedeutendes Buch „de corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia“[2]) auf Ersuchen seines Freundes Roger, das er um so weniger abschlagen zu dürfen glaubte, als er selbst zugeben mußte, daß eine derartige Schrift für seine Zeit ein Bedürfnis sei.[3]) Eingangs seines Werkes erzählt Guitmund Berengar's Jugendgeschichte, die jedoch, wie schon oben bemerkt, sehr mit Vorsicht zu lesen ist. Berengar habe, um den menschlichen Leidenschaften zu schmeicheln, die rechtmäßige Ehe und Kindertaufe, so viel an ihm lag, zerstört, wie aus dem Briefe des Bischofs Dietwin von Lüttich wörtlich erhelle.[4]) Aus einer solchen Lehre hätte sich dann von selbst die Folgerung ergeben, man dürfe alle Frauen mißbrauchen und sich ungescheut in alle Laster und Verbrechen stürzen, da man sich ja später noch taufen lassen und also Verzeihung erlangen könne. Da aber solche Sätze denn doch zu kraß erschienen und also nicht zogen, sich auch biblisch nicht erhärten ließen, und zudem schon vom hl. Augustin widerlegt worden waren, so warf sich Berengar ganz auf die Bekämpfung der kirchlichen Lehre über die heilige Eucharistie; schien ihm doch hier das Zeugnis der leiblichen Sinne trefflich zu statten zu kommen, auch hatten die heiligen Väter, da es zur damaligen Zeit nicht nötig war, sich nicht so eingehend darüber ausgesprochen, obwohl ihre Lehre deutlich genug vor Augen liegt. Er griff also einige Scheingründe auf, wie ja noch jede Häresie irgend einen Schein von Wahrscheinlichkeit für sich hatte, wandte auch einige von ihm mißverstandene Stellen der heiligen Schrift, die für Irrende ein Fallstrick des Todes ist, zur Stütze seiner Häresie an und streute

---

[1]) Siehe über ihn: Hist. lit. VIII. p. 553 s; Busse, (Grundr. § 802 p. 352).

[2]) Bibl. m. Lugd. XVIII. p. 440—468.

[3]) „Ad rem his temporibus necessariam .... me vocas“ — beginnt Guitmund seine Abhandlung. Daraus erhellt zugleich, daß Lanfranc's Buch auch den Zeitgenossen nicht genügte.

[4]) p. 441 D: „Lege epistolam Leodiensis episcopi contra Berengarium ad Henricum regem Francorum, et eisdem pene verbis eadem ipsa ibi scripta reperies.“

das Gift seiner Irrlehre mittels armer Scholaren, die er durch täglichen Sold und seine süßen Reden bestochen hatte, heimlich überallhin aus: daß nämlich die Eucharistie des Herrn nicht wahrhaft und substantiell der Leib und das Blut des Herrn sei, sondern nur so genannt werde, weil sie gleichsam nur ein Schatten und eine den Leib und das Blut nur bedeutende Figur sei.[1])

Nach diesen einleitenden geschichtlichen Bemerkungen geht Guitmund daran, die gegnerischen Einwendungen zu entkräften. Roger versichert, daß er nach den Ausführungen seines Freundes förmlich lechze,[2]) ein Beweis, in wie hohem Grade die Abendmahlscontroverse das Interesse der Geister beschäftigte.

Alle Berengarianer, fährt Guitmund fort,[3]) kommen darin überein, daß eine substantielle Wandlung nicht stattfinde. Eine solche Wandlung, sagen sie, läßt die Natur nicht zu. Hier ist nun zu unterscheiden, ob sie glauben, die Natur lasse absolut und ausnahmslos keine Wesenswandlung zu, selbst wenn Gott eine solche wollte, oder ob sie eine Ausnahme zugeben. Wenn sie ersteres annehmen, so leugnen sie die Allmacht Gottes und also Gott selbst; denn das wäre kein Gott mehr, der nicht thun könnte, was er wollte. Nun aber glauben sie an Gott, also müssen sie auch glauben, was von ihm geschrieben steht: „Omnia quaecunque voluit Dominus, fecit" (Ps. 134. 6). Wenn die Natur aller Dinge durch Gottes Willen aus Nichts erschaffen wurde, wie sollte die schon existierende Natur des Brodes und Weines dem Willen Gottes widerstreben, daß sie gerade in das eine, nämlich in Christi Fleisch und Blut, nicht verwandelt werden kann, da doch schon unser Magen Brod und Wein in sein Fleisch und Blut verwandelt? Lächerliche Menschen, die, indem sie die Natur zu verteidigen wähnen, die Kraft derselben gar nicht kennen! Gott kann also eine Wesenswandlung herbeiführen, wenn er nur will. Aber, erwidern die Gegner, er will nicht; denn Christum darf man nicht mit den Zähnen zermalmen. Da frage ich denn vor allem, was sie eigentlich unter „Zermalmen" verstehen?

---

[1]) Lib. I. p. 440—442.

[2]) p. 441 D: „Imo vero sitibundus haec audiam."

[3]) p. 442 B.

Verſtehen ſie darunter ein heftigeres Berühren oder Drücken, ſo iſt nicht einzuſehen, warum Chriſtus nicht mit den Zähnen ſollte zermalmt werden dürfen. Jedenfalls iſt es nicht unmöglich, wenn Gott es nur will; und wenn Chriſtus, wie wir leſen, nach der Auferſtehung vom heiligen Thomas berührt, von den Frauen bei den Füßen gehalten ward, wenn ſein Leib alſo überhaupt nach der Auferſtehung mit der Hand berührt werden konnte, warum ſollte er dann nicht auch mit dem Zahne etwas ſtärker berührt, d. h. zermalmt werden können? Entgegnet man aber, Chriſtus könnte zwar mit den Zähnen zermalmt werden, dies ſei ſeiner aber nicht würdig, ſo frage ich, warum dies ſeiner nicht würdig ſein ſollte? Etwa deshalb, weil dadurch Chriſtus zu ſehr erniedrigt zu werden ſchiene? Allein derjenige, der es nicht unter ſeiner Würde fand, zum Heile ſeiner Gläubigen von Ungläubigen ſich geißeln, mit Dornen krönen, mit Nägeln und der Lanze durchbohren und an's Kreuz heften zu laſſen, ſollte der es unter ſeiner Würde finden, zum Heile ſeiner Gläubigen ſich von deren Zähnen zermalmen zu laſſen? Wenn Chriſtus das Größere für uns erduldet hat, ſollte er ſich das Geringere zu dulden weigern?[1]) Man darf eben niemals vergeſſen, daß Chriſti Fleiſch nach der Auferſtehung zwar das Weſen ſeiner Natur beibehält, die Schwäche derſelben aber abſtreift. Berührtwerden gehört zur Natur eines Körpers, Verletztwerden aber iſt Sache der Schwäche. Chriſti Fleiſch kann alſo nur in der Weiſe von den Zähnen berührt werden, daß es durch keinen Druck derſelben verletzt oder beſchädigt werden kann.[2]) Hat aber der Satz: „Chriſtus darf nicht zermalmt werden" in den Augen der Gegner den Sinn: er darf nicht zerteilt oder verkleinert werden, ſo bekennen auch wir, daß Chriſti Leib nicht in der Weiſe zerteilt oder gebrochen werden kann, daß er ſelbſt verletzt oder beſchädigt würde. Gleichwohl kann nicht in Abrede geſtellt werden, daß es für Gott, dem ja

[1]) p. 442 D—H.

[2]) 442 H: „Caro Domini resurgentis quod naturae erat, retinuit, quod infirmitatis, amisit. Tangi namque naturale est carni, laedi autem infirmitatis est. Ita ergo potest Christus etiam dentibus tangi, ut quacunque pressura dentium jam non valeat laedi." Guitmund glaubt, Chriſti Leib ſelbſt ſei es, was in der Euchariſtie berührt, betaſtet wird, während es doch nur die ſacramentalen Geſtalten werden.

alles möglich ist, jedenfalls auch nichts Unmögliches sein könnte, seinen Leib so zu teilen, daß derselbe auch nicht im Geringsten eine Beschädigung oder Verletzung erfährt. Gefällt es ihm, dies zu thun, so kann er es auch; gefällt es dem Herrn aber nicht, sein Fleisch ohne Verletzung desselben zu teilen und in Teilen den Gläubigen zu reichen, so glauben wir auch nicht, daß es geteilt oder vermindert werde.[1]) Obwohl nämlich der Priester eines großen Geheimnisses willen die heilige Eucharistie zu teilen scheint, so glauben wir doch, daß unser Herr und Erlöser, wenn sein heiliger Leib den Gläubigen gereicht wird, sich nicht für jeden Einzelnen teilt, sondern durch die Teilnahme an seinem Mysterium ganz zu jedem Einzelnen kommt. Wir können auch sagen, es sei in einem kleinen Teilchen so viel als in der ganzen Hostie[2]), wie man ja auch vom Manna liest, daß derjenige, der mehr gesammelt hatte, nicht mehr und ein Anderer nicht weniger besaß. So ist auch die ganze Hostie der Leib Christi und gleichwohl ist auch wieder jedes Teilchen für sich der ganze Leib Christi; doch sind drei verschiedene Partikelchen nicht drei Leiber Christi, sondern nur ein Leib,[3]) so daß man eigentlich von mehreren verschiedenen Partikelchen nicht reden kann; es ist vielmehr eine einzige unversehrte und ungeteilte Hostie zugegen, wenn sie gleich durch den Dienst des Priesters eines großen Geheimnisses wegen geteilt zu werden scheint.[4]) Ebenso wenn sie durch die Zähne oder sonstwie gebrochen zu werden scheint, so erkennen wir, daß sie in Wahrheit nicht gebrochen wird, da wir glauben, daß nichts Anderes in der ganzen Hostie als in

---

[1]) p. 443. A. B. Guitmund nimmt also an, Christi Leib könne wirklich geteilt und in Teilen den Gläubigen gereicht, wenn auch nicht verletzt werden; vgl. oben Abbaud, der sich ähnlich ausspricht.

[2]) 443 C: „Possumus quoque dicere, tantumdem esse in una quasi portiuncula quantum erat in hostia tota."

[3]) ibid: „Ita ergo tota hostia et corpus Christi, ut nihilominus unaquaeque particula sit totum corpus Christi. Nec tamen tres particulae separatae sunt tria corpora sed unum corpus"; vgl. oben Humbert, der denselben Gedanken äußert.

[4]) l. c: „Itaque jam nec plures particulae dicendae sunt, sed una potius hostia integra et indivisa, licet officio sacerdotis videatur quasi dividi propter magnum . . mysterium."

jedem Teilchen derselben enthalten ist. Beim heiligen Abendmahle empfängt jeder Einzelne nicht weniger als alle zusammen: das Ganze empfängt einer, das Ganze zwei, das Ganze noch mehrere ohne irgend welche Teilung oder Verkleinerung, denn der Segen dieses Sacramentes kann wohl ausgeteilt, aber dadurch nicht erschöpft werden.[1]) Dasselbe gilt, wenn tausend Messen zur gleichen Zeit celebriert werden. Wir glauben, daß in jeder einzelnen Messe der ganze Christus zugegen sei, ohne deshalb anzunehmen, es seien wegen der Mannigfaltigkeit der Priester und Orte mehrere Christusse, oder der eine Christus geteilt.[2]) Kann nun Christus, ohne geteilt oder vervielfacht zu werden, in tausend Messen zugleich ganz zugegen sein, so kann er es auch in jedem Teile der einen Hostie; auch hier wird Christi Fleisch nicht geteilt, denn was alle Teile zusammen sind, das ist auch jeder einzelne Teil für sich — nämlich der ganze Leib Christi. Daß dies möglich sei, darf uns um so weniger befremden, als es auch im gewöhnlichen Leben nicht an derartigen Beispielen fehlt. So bleibt der in Worten ausgedrückte und mit der Stimme gleichsam überkleidete und andern mitgeteilte Gedanke ganz in unserm Verstande und dringt doch zugleich ganz und ungeteilt in tausend Ohren. Wenn nun schon das menschliche Wort und die Stimme, womit es umkleidet ist, zur gleichen Zeit zu tausend Menschen gelangen kann, sollte dies dem Worte Gottes und dem Fleische, womit es gleichsam bekleidet ist, unmöglich sein? Ferner ist auch unsere Seele in den einzelnen Teilen unseres Körpers nicht teilweise, sondern in jedem einzelnen Gliede desselben ganz und vollständig zugegen, wie der hl. Augustin darlegt. Wenn nun Gott schon unserer menschlichen Seele die Eigenschaft verliehen hat, zu gleicher Zeit ganz und ungeteilt im ganzen Körper und ganz in jedem Teile desselben zugegen zu sein, warum sollte Gott

[1]) 443 E: „De hoc pane cum assumitur nihil minus habent singuli quam universi: totum unus, totum duo, totum plures sine diminutione percipiunt, quia benedictio hujus sacramenti scit distribui, nescit distributione consumi."

[2]) 443 F: „Idem quoque dicimus et si mille missae eodem tempore celebrentur. Nam ita in singulis totum credimus esse Christum, ut nec plures Christos nec divisum Christum faciat aut sacerdotum diversitas aut locorum.

nicht auch seinem eigenen Fleische die Eigenschaft geben können, in jedem Gliede seines Leibes, der Kirche, ganz und ungeteilt zugleich zugegen zu sein, da doch das Fleisch des Erlösers das Leben der Kirche gerade so ist, wie die Seele das Leben unseres Leibes?[1])

Roger wendet nun ein: Daß jeder einzelne Teil und alle zusammen der ganze Leib Christi sind, würde ich gerne glauben, wenn die Hostie sich von selbst zerteilen und auch nach der Teilung noch dieselbe Größe zeigen würde. So aber bin ich es, der die Teilung vornimmt, und die Hostie ist nach der Teilung wirklich kleiner als zuvor. Ist also die Hostie der Leib Christi, so scheint dieser doch verkleinert worden zu sein.[2]) Aber, erwidert Guitmund, das ist ja alles nur scheinbar so für die Sinne; nur den Sinnen kommt es so vor, als sei der Priester es, der die Hostie teilt, oder als sei dieselbe nach der Teilung kleiner als vorher; doch die Sinne täuschen den Menschen auch sonst oft, ihr Zeugnis hat also nicht viel Wert.[3]) So hielt Maria Magdalena, da sie weinend am Grabe stand und den Herrn sah, ihn für einen Gärtner, und doch war es der Herr selbst; die Jünger von Emmaus hielten ihn für einen Fremdling, die Jünger auf dem Meere hielten ihn für ein Gespenst. Und doch hat der Herr, der überall die Wahrheit ist, sie nicht getäuscht, wollte uns vielmehr nur zeigen, daß wir, so lange wir gleich Magdalena gleichsam am Grabmahle des Herrn stehen und weinen, oder als Fremdlinge auf dieser Welt pilgern, oder auf dem Meere dieser Welt schiffen, von den Stürmen der Versuchungen umbraust, den Herrn nicht in seiner wahren, sondern in fremder Gestalt mit den Augen unseres Leibes schauen dürfen, obgleich er wahrhaft im Sacramente zugegen ist. Und das mit Recht. Denn wie die Frucht des todbringenden Baumes den alten Menschen ihre geistigen Augen geschlossen, die leiblichen aber geöffnet hat, so ist es billig, daß die Frucht des lebenspendenden Kreuzes den neuen Menschen die

---

[1]) 443 GH.

[2]) 444 B.

[3]) ibid C: „Sed hoc tantum secundum sensus qui sicut in multis rebus aliis saepe, ita in hac re semper falluntur. Sed numquid si hoc capere non potest oculus carnis, extinguendus ideo est oculus mentis?"

fleiſchlichen Augen ſchließe, die geiſtigen aber öffne, um mit ihnen die Wahrheit zu ſchauen.[1])

Aber, entgegnet Roger weiter, du haſt bemerkt, der Prieſter teile die Hoſtie eines großen Geheimniſſes willen, das ſo gefeiert werden müſſe. Würde ich nun ſehen, daß die conſecrierte Hoſtie nur im Myſterium geteilt werden könne, ſonſt aber nicht, ſo bliebe mir kein Zweifel mehr. So aber kann ja die heilige Hoſtie jeder Beliebige auch ohne Rückſicht auf das heilige Myſterium teilen, wie er will, und das verwirrt mich. Guitmund antwortet auch hier, daß die Sinne unzuverläſſige Zeugen ſeien. So erſcheint dem Geſunden, wenn er Hunger hat, auch das Bittere ſüß, dem Kranken aber iſt das Süße bitter. Der Verliebte hält ſeine Freundin für die allerſchönſte, während alle andern ſie häßlich finden. Steckſt du einen Stab ins Waſſer, ſo künden dir die Augen, er ſei gebrochen, während du dich, wenn du ihn wieder herausziehſt, vom Gegenteil überzeugen kannſt. Daß die heilige Hoſtie auch ohne Rückſicht auf das heilige Myſterium von jedem Beliebigen gebrochen werden zu können ſcheint, geſchieht eben zur Übung unſeres Glaubens, denn ſonſt hätten wir ja das offenbarſte Wunder, und das Verdienſt unſeres Glaubens wäre dahin. Und wenn wir endlich nicht einmal die Herrlichkeit, die unſrer eignen Natur nach der Auferſtehung beſchieden iſt, begreifen oder ſchildern können, wie wollen wir uns anmaßen, über den verklärten Leib des Herrn fleiſchlich zu denken?[2]) Glaube alſo feſt, daß unſer Herr Jeſus Chriſtus entweder ſein Fleiſch ohne Beſchädigung desſelben teilen und in Teilen uns zum Genuſſe reichen kann; oder daß, falls ihm jenes nicht gefällt, die Sacramente ſeines Tiſches aus den angeführten Gründen ungeteilt bleiben, mag es gleich der Schwäche fleiſchlicher Augen anders erſcheinen.[3])

Einige finden an der Weſenswandlung das bedenklich, daß ſich im gewöhnlichen Laufe der Natur kein Beiſpiel einer derartigen Wandlung mehr finde. Denn wenn etwas ſubſtantiell in etwas

---

[1]) 444 C—G.

[2]) 445 A—D.

[3]) 445 D: „Fidenter tene, aut Dominum Deum nostrum carnem suam sine ullo ejus incommodo per partes ineffabiliter posse distribuere, aut si ei id non placet, sacramenta suae mensae . . . . licet oculorum carnalium infirmitati aliter videatur, tamen indivisa manere.“

Anderes verwandelt wird, so pflegt es in etwas Solches überzugehen, was vorher noch nicht vorhanden war; so wurde der Stab Mosis in eine Schlange verwandelt, die zuvor keine Schlange war, sondern eine solche zu sein erst anfing. Bei der Wandlung des Brodes nehmen wir aber eine Wandlung nicht in ein erst zu sein beginnendes, sondern in das schon längst existierende Fleisch Christi an, ohne daß dieses doch einen Zuwachs erlitte. Nun ist freilich eine solche Wandlung schwer zu verstehen, aber nicht schwer zu glauben. Können wir doch auch andere Glaubensgeheimnisse nicht begreifen, z. B. die Schöpfung der ganzen Welt aus Nichts. Jedenfalls ist zuzugeben, daß Gott eine solche Wandlung eintreten lassen *kann*; die Frage ist nur, ob er sie auch *will*. Steht letzteres fest, so müssen wir auch glauben, daß sie wirklich erfolgt sei, ob wir es nun begreifen oder nicht.[1]) Auch hat Christus dir ja nicht befohlen: *begreife*, sondern: *glaube*! Möge Gott sich *darum kümmern, wie das zustande kommt, was er will: deine Sache ist einzig, in aller Demut zu glauben*, daß er alles kann, was er will. Denn du mußt nicht zuerst begreifen, um nachher zu glauben; sondern erst mußt du glauben, um dann zu begreifen.[2]) Die Wandlung des Brodes in Christi Leib ist ein ebenso unbegreiflicher Vorgang, wie die Zeugung des Leibes Christi aus dem Schoße der Jungfrau. Die heilige Schrift kennt vier Arten menschlicher Generation: 1) Die Entstehung des Adam ohne Vater und Mutter, aus feuchter Erde; 2) die gewöhnliche, wornach der Mensch aus Mann und Weib gezeugt wird; 3) die Entstehung der Eva aus einer Rippe des Adam, eines jungfräulichen Weibes aus einem jungfräulichen Manne; 4) endlich diejenige Zeugungsart, die besser und nützlicher ist als alle andern, der gemäß aus einem jungfräulichen Weibe, Maria, der Erlöser der Welt geboren ward. Am schwierigsten zu begreifen ist die Entstehung des Adam aus feuchter Erde und der Eva aus einer Rippe Adams; wunderbar sind zwar auch die beiden andern Generationsarten, namentlich die Geburt Jesu aus einer Jungfrau; aber daß ein Mann aus einem Weibe erzeugt wird, ist doch

[1]) p. 445 D—H.

[2]) p. 446 A: Non enim praecepit tibi Christus: intellige, sed: crede . . . . Non enim intelligendum prius est, ut postmodum credas, sed prius credendum, ut postmodum intelligas.

weniger wunderbar, als daß ein Weib aus einem Manne, oder ein Mann aus feuchter Erde hervorgeht. Und doch hat man gerade die Geburt Jesu aus Maria der Jungfrau, die weniger wunderbar ist, allgemein bekämpft, während man jene zwei noch wunderbareren Generationsarten nicht bestritt. Analog jenen vier Generations- gibt es nun auch vier Wandlungsarten: 1) diejenige aus dem Nichts in Etwas; 2) die aus dem Etwas in Nichts; 3) die Wandlung einer Substanz in eine andere noch nicht vorhandene, sei es durch die Natur, z. B. des Kernes in einen Baum, des Samens in eine Pflanze, der Nahrung in's Fleisch; oder durch ein Wunder, z. B. die Wandlung des Stabes Mosis in eine Schlange. Die vierte Wandlungsart ist endlich jene, der zufolge das, was ist, in etwas übergeht, was auch schon ist, wie wir glauben, daß Brod und Wein durch göttliche Kraft in Christi Leib verwandelt werde; und diese letzte Wandlungsart entspricht der letzten Zeugungsart, und ist besser und nützlicher als alle andern Wandlungen. Die gewöhnlichste unter letzteren ist die eines Dinges in ein anderes, und hiemit hat die eucharistische Wandlung die meiste Ähnlichkeit; die schwierigsten Wandlungen dagegen sind die aus Nichts in Etwas und aus Etwas in Nichts. Wenn nun Gott diese schwierigeren Wandlungsarten wirklich hat eintreten lassen, warum sollte er nicht auch die leichtere, die des Brodes in seinen Leib, die der Geburt Jesu aus der Jungfrau am meisten entspricht, bewirken können? [1])

Berengar sagt: Das Fleisch Christi ist incorruptibel, die Sacramente des Altars aber können, wenn sie länger aufbewahrt werden, corrumpiert werden, faulen ꝛc., enthalten also Christi Fleisch nicht. Guitmund repliciert: Das himmlische Brod scheint nur jenen Verderbten verderbt und faulend, in den Augen der Gläubigen aber wird jenes göttliche Manna niemals corrumpiert. Schaut die Eucharistie zuweilen corrumpiert aus, so ist das nur scheinbar und geschieht, um entweder die Nachlässigkeit der Priester zu strafen, die sie den Canonen zuwider zu lange aufbewahrten, oder um die Festigkeit des Glaubens noch reichlicher zu belohnen, die, dem Zeugnisse der Augen zum Trotze, auch jetzt nicht an der Macht des Herrn und am Glauben der Kirche

[1]) p. 445. 446; vgl. Werner, (Gerbert v. Aurillac, p. 179. 180).

zweifelt. Wie einst Magdalena den Auferstandenen für den Gärtner, die Emmausjünger ihn für einen Fremdling hielten, wie einst nach der Erzählung des heiligen Papstes Gregorius der Mönch Martyrius den Herrn in Gestalt eines Aussätzigen auf den Schultern trug, ohne daß Christus wirklich ein Gärtner, Fremder oder Aussätziger war: so *meinen* wir nur, die heilige Hostie sei corrumpiert, in Wirklichkeit ist sie es nicht.[1])

Ebenso wenig kann sie, wie die Gegner behaupten, von Mäusen oder andern Tieren zernagt werden. Scheint gleichwohl die heilige Eucharistie von Mäusen zernagt zu sein, so gilt auch hier das soeben Gesagte, daß sie nämlich *in Wirklichkeit nicht zernagt ist*, sondern *es nur zu sein scheint*, um die Nachlässigkeit der Altardiener zu bestrafen.[2]) Die Tiere vermögen dem Leibe des Herrn nur so viel anzuhaben, als das menschliche Auge reicht, dann aber wird er sofort entweder durch den Dienst der Engel oder seine eigene Kraft unsichtbar in den Himmel erhoben. Lesen wir doch vom heiligen Martyrer Tarsitius, daß er einst, die heiligen Sacramente tragend, von Heiden überfallen, und, als er das Heilige nicht den Hunden preisgeben wollte, von ihnen getötet wurde. Als nun jene neugierig forschten, was er getragen habe, fanden sie nichts als die leeren Linnentücher, während Christi Leib sich in den Himmel zurückgezogen hatte. Behauptet aber jemand — wie denn die Gegner um Einwände wider den Glauben niemals verlegen sind — er habe gesehen, wie die Eucharistie von Tieren verzehrt und in deren Leib gefunden worden sei, so kann man erwidern, daß die Sacramente des Altars, wenn es Christo gefällt, gar wohl von Tieren verzehrt werden können, ohne eine Corruption zu erleiden; wird er doch durch den Biß eines Tieres so wenig verletzt, als durch den eines

---

[1]) 447. 448. A—E., lib. II.

[2]) 448 E. F.: „Mihi equidem sacramenta haec nequaquam a muribus vel aliquibus brutis animalibus videntur posse corrodi. Quod si aliquando corrosa videantur . . . responderi potest . . non esse corrosa, sed vel ad puniendam seu corrigendam ministrorum negligentiam vel ad probandam . . . . fidem in tali specie posse videri". Aus dieser und andern ähnlichen Stellen erhellt, daß Guitmund der irrigen Ansicht gehuldigt habe, *nicht bloß Christi eucharistischer Leib, auch die sacramentalen Gestalten könnten einer Corruption nicht unterliegen.*

Menſchen. Wenn ferner die lebenden Geſchöpfe vornehmer ſind als die lebloſen, die Tiere alſo vornehmer als Stein und Erde, und wenn Chriſti Leib drei Tage lang in der Felſenhöhle lag und auch nach ſeiner Auferſtehung noch die Erde berührte, — warum ſollte er ſich dann vor dem Leibe eines Tieres entſetzen?[1] Könnten alſo auch wirklich Tiere die heiligen Myſterien berühren oder verzehren, ſo ließe ſich daraus wider die reale Gegenwart ſo wenig ein Schluß ziehen, als aus dem Umſtande, daß in einigen Canonen ſich die Vorſchrift findet, die heiligen Myſterien dem Feuer zu übergeben. Denn das wird nicht deshalb befohlen, damit dieſelben durch Verbrennung vernichtet würden, ſie ſollen vielmehr nur dem reinſten und würdigſten aller Elemente, das alle andern reinigt, übergeben werden: die Subſtanz des Leibes des Herrn kann keineswegs verbrannt werden, zieht ſich vielmehr in den Himmel zurück, die ſacramentalen Geſtalten aber erleiden das Schickſal, das ihre Natur mit ſich bringt.[2] Hat mir doch auch mein Lehrer Lanfranc, gewiß ein vortrefflicher Mann, der Glauben verdient, erzählt, es habe ſich in ſeiner Jugendzeit in Italien folgendes Wunder ereignet: Als nämlich ein gewiſſer Prieſter die Meſſe celebrierte, fand er auf dem Altare wahres Fleiſch und im Kelche wahres Blut und zwar in der ihnen eigentümlichen Geſtalt, und wagte alſo nicht, es zu genießen. Er wandte ſich nun an ſeinen Biſchof um Rat, der noch mehrere andere Biſchöfe zuſammenrief und verfügte, es ſolle jener Kelch mit dem Fleiſche und Blute des Herrn ſorgfältig verſchloſſen und verſiegelt und in Mitte des Altars als koſtbare Reliquie reſerviert werden.[3]

Unzutreffend iſt der Einſpruch der Gegner, daß Chriſti Leib, wäre er auch ſo groß wie der gewaltigſte Berg, doch von den Biſſen ſo vieler Menſchen längſt aufgezehrt ſein müßte; denn wir lehren ja keinen fleiſchlichen Genuß, als werde Chriſti Leib zerriſſen oder ſtückweiſe, Glied für Glied empfangen, bekennen

---

[1]) 448 F—H.

[2]) 449 AB. Hier zeigt Guitmund bereits einen Aufſchwung zum richtigen Verſtändniſſe des Verhältniſſes zwiſchen den Accidentien und Chriſti Leib; leider hat er hieran nicht immer feſtgehalten.

[3]) 449 B.

vielmehr einen solchen Genuß des Leibes Christi in der Communion, daß er doch vollkommen ganz und unversehrt im Himmel bleibt.[1])

Irrig ist endlich folgender Einwand: Es ist unziemlich, daß Christi Leib dem Secesse unterliegen sollte; nach Christi Wort aber nimmt alles, was zum Munde eingeht, seinen natürlichen Gang. Werden ferner viele Brode und ein großes Quantum Wein consecriert, so kann jemand davon lange Zeit leben, ohne eine andere Nahrung zu sich zu nehmen. Da er nun doch auch während dieser Zeit Seceß hat, woher rührt er, wenn nicht vom Abendmahle?

Daß der Leib des Herrn, schreibt Guitmund, auf keine Weise dem Secesse unterliegen könne, bekennen auch wir. Das aber bestreiten wir, daß alles, was zum Munde eingeht, der natürlichen Ausscheidung anheimfalle, denn jenes Wort des Herrn gilt nur von den leiblichen Speisen; und auch diese werden nur ihrem gröberen Bestandteile nach ausgeschieden, während der feinere und bessere verdaut wird und in Fleisch und Blut übergeht.[2]) Daß ferner jemand ohne eine andere Nahrung vom bloßen Genuß der heiligen Eucharistie längere Zeit leben könne, räumen wir gerne ein, da ja auch Elias von zwei Aschenkuchen und wenig Wasser vierzig Tage und Nächte lebte; das aber leugnen wir durchaus, daß ein solcher einen Seceß habe; tritt ein solcher dennoch ein, so kommt er entweder vom Überbleibsel früherer Speisen oder körperlicher Schwäche. Allein, erwidert Berengar, dafür haben wir den vollgiltigen Beweis, daß der Seceß weder vom Überbleibsel früherer Speisen — die wegen der Länge der Zeit schon längst verdaut sein mußten, noch auch von körperlicher Schwäche rührte, — da die Betreffenden ihre gewöhnliche Körperstärke nicht verloren. Der Seceß, den sie hatten, kann also nur vom Abendmahle stammen, es kann also der über jede Corruption erhabene Leib Christi nicht zugegen sein. Guitmund bezweifelt sehr, daß je eine derartige Probe sollte angestellt worden sein. Denn ein katholischer Priester wird sich dazu nicht herbeilassen; ein häretischer aber kann sie nicht unternehmen, da nur bei denjenigen, welche glauben, daß die Worte Christi durch göttliche Macht wirksam seien, die Wandlung

[1]) 449 C.
[2]) 449 D—G.

des Brodes und Weines in Christi Fleisch und Blut notwendig eintritt.[1]) Sollten sie aber einen katholischen Priester getäuscht und zur Consecration einer großen Menge Brodes veranlaßt haben, so glauben wir, daß der Leib des Herrn entweder niemals in Seceß gegangen, oder daß er unsichtbar in den Himmel erhoben und mit Brod ersetzt worden sei, welch letzteres dann den Seceß verursachte, wie wir ja auch in den Lebensbeschreibungen der heiligen Väter lesen, daß den Unwürdigen der Leib des Herrn entzogen und dafür eine Kohle gereicht ward. Wenn sich schließlich Berengar den Witz erlaubt: Christus ist niemals auf Äckern gesäet und geerntet worden; aber Brod und Wein wurden es, können also nicht Christi Leib sein, so ist ein solcher Einwand geradezu lächerlich. Ebenso gut könnte man auch von jedem einzelnen Menschen sagen, er sei gesäet und geerntet worden, weil es das Brod wurde, daß er ißt und das in seinen Leib übergeht; und eigentlich ward ja nicht einmal das Brod gesät, sondern nur die Weizenkörner, woraus es bereitet ist.[2])

Hat Guitmund im Bisherigen die dialektischen Einwürfe seines Gegners zurückgewiesen, so kommt er nunmehr auf dessen Autoritätsgründe zu sprechen. Berengar beruft sich auf Augustin de doctr. christ. lib. 2 cap. 2; lib. 3 cap. 16, wo die Eucharistie Zeichen, Figur, Sacrament genannt werde. Aber, entgegnet Guitmund, nirgends nennt Augustin die Speise des Altars ein Zeichen oder eine Figur, sondern nur die Feier des Leibes des Herrn, was ja auch wir glauben. Denn so oft die Feier des Leibes und Blutes Christi vollzogen wird, schlachten wir ihn nicht auf's neue, sondern in der Feier und durch sie gedenken wir seines Todes, sie sinnbildet uns das Leiden Christi, vergegenwärtigt uns dasselbe.[3]) De doctr. christ. lib. 3 cap. 16 will Augustin nicht die

[1]) 450 B: „Non enim nisi apud eos qui verba Christi per virtutem divinam tantae rei operatoria esse credant, panem et vinum in carnem et sanguinem Domini transire necessario credimus". Aus dieser Stelle, wie aus der folgenden (450 D.): „quoniam in missa non credentium virtutem verbi dominici corpus Domini non fit" scheint hervorzugehen, Guitmund habe geglaubt, nur dem würdigen Priester eigne die wirksame Consecrationsgewalt. Doch gibt er später (p. 465 B—F.) ausdrücklich das Gegenteil zu.

[2]) 450 FG.

[3]) 450. 451.

kirchliche, sondern nur die kapernaitische Auffassung bekämpfen, als werde Christi rohsinnliches Fleisch gegessen, was ja die Kirche nie gelehrt hat. Behaupten aber die Gegner, die Eucharistie selbst werde in den Schriften der heiligen Väter Zeichen und Figur genannt, könne also nicht die Wahrheit selbst sein, so erinnern wir, daß die Figur die Wahrheit nicht immer ausschließe, sondern auch enthalte, wie schon aus Hebr. 1, 3 erhellt. Ferner ist zu bedenken, daß die Eucharistie, obwohl sie Christi wahren Leib enthält, deshalb doch ein Zeichen genannt werden kann; sie ist ein Zeichen, Unterpfand unsrer Erlösung und Heilserlangung; Christus, unsrer Mittler, aus himmlischer und irdischer Substanz bestehend, dem Regenbogen gleich Himmel und Erde verknüpfend, ist das Zeichen unseres ewigen Bundes mit Gott. So oft wir am Genusse der heiligen Eucharistie uns beteiligen, bezeigen wir, daß wir aus Christus wiedergeboren, mit ihm gekreuzigt, gestorben und begraben und wieder auferstanden sind. Der eucharistische Leib ist endlich Zeichen des mystischen Leibes, der Kirche; denn, sagt Cyprian, wie das eucharistische Brod aus vielen Weizenkörnern und der Wein aus vielen Beeren, so besteht auch die die Kirche aus vielen Gliedern. Falsch ist es also, zu sagen, keine Figur könne selbst das sein, wovon sie eine Figur ist. Bezeigte doch auch Christus, indem er einst auf Erden lehrte, Wunder wirkte, auf das heiligste lebte ꝛc., nichts Anderes, als daß er zugleich Mensch und Gott sei; bezeigt er doch auch jetzt noch, indem er für uns Fürsprache einlegt und seinen Leib mit seinen Wunden dem Antlitze des Vaters vorhält, nichts Andres, als daß er für uns geboren worden sei, gelitten habe, auferstanden und in den Himmel aufgefahren sei. So ist also Christus das Zeichen, Sacrament seiner selbst, ohne an seiner Realität etwas einzubüßen; und auch die Eucharistie kann aus genannten Gründen Zeichen, Figur heißen, ohne deshalb aufzuhören, den Leib Christi wahrhaft zu enthalten.[1]) Berengar stützt sich besonders darauf, daß der heilige Augustin sagt: „Non hoc corpus quod videtis manducaturi estis“ etc., woraus er folgert, daß man also Christi Leib gar nicht vom Altare empfange. Allein Augustin wollte nur sagen: Ich will euch zwar meinen Leib geben, aber nicht so, nicht in

[1]) p. 452. 453.

der Gestalt, nicht mit dem Aussehen, wie ich jetzt vor euch stehe; nur einer kapernaitischen Ansicht will er vorbeugen.[1] Nun glaube ich gehört zu haben, Berengar behaupte, „das Pronomen „hoc“ als solches bezeichne die Substanz ohne Qualität, so daß also jene Worte Augustin's die Möglichkeit eines anders gearteten Leibes, als der gekreuzigte Leib Christi war, ausschlößen. Guitmund unterläßt natürlich nicht, diese ihm zu Ohren gekommene Interpretation der Worte Augustin's auf's schärfste zu rügen, er erklärt sie als ein Gebahren, das durch allbekannte Lehren und Aussprüche der Grammatiker und Dialektiker verurteilt werde. Die Grammatiker sagen ausdrücklich, daß im Gebrauche der Redefiguren die ausschließliche Beziehung bestimmter Redeteile auf bestimmte ontologische Kategorien sich nicht festhalten lasse; die Dialektiker beziehen die Aussagen über Identität und Diversität der Dinge nicht bloß auf die Substanzen, sondern auch auf die denselben inhärierenden Qualitäten. In der gewöhnlichen Umgangssprache präge sich die unlösliche Verbindung von Substanz und Qualität unwillkürlich und notwendig aus, wenn man z. B. sagt, dieser oder jener ist nicht, der er einst war.“[2] Auch fehlt es nicht an anderweitigen Aussprüchen Augustin's, welche deutlich besagen, daß er mit vorliegender Stelle der Kirchenlehre ebenso wenig habe widersprechen wollen, als wenn er schreibt: „Sicut sacramentum corporis Christi secundum quendam modum corpus Christi est“; hier will nur ausgedrückt werden, daß unsere Sacramente substantiell Christi eigenen Leib und doch gewissermaßen auch eine Figur des Leibes Christi, dessen Sacramente sie sind, enthalten, nämlich des mystischen Leibes der Kirche.[3] Berengar nimmt Anstoß an den Worten des hl. Petrus, daß Christus bis zum Weltende den Himmel nicht verlasse, und schließt, daß er also auch nirgends auf Erden leiblich zugegen sein könne. Wir glauben, bemerkt Guitmund, Christus regiere im Himmel, jener aber läßt ihn im Himmel so eingekerkert werden, daß er, auch wenn er wollte, die arme Erde nicht körperlich besuchen könnte. Augustin sagt, jeder Heilige werde eine solche Herrlichkeit erlangen daß augenblicklich auch da sein Leib sein werde, wo es nur immer

[1] 453 EH.
[2] p. 454 A—F; s. Werner, (Gerbert v. Aurillac, 181. 182).
[3] p. 454. 455.

die Seele haben will; Berengar dagegen ſtellt Chriſtum als ſo ohnmächtig hin, daß er, nachdem er ſeinen Leib in den Himmel erhoben, denſelben auch nicht auf eine Stunde der Erde zurückgeben könnte. Iſt es ferner nicht ein ganz gewöhnlicher Sprachgebrauch, zu ſagen: der oder jener hat ſo und ſo viele Monate oder Jahre in jener Stadt zugebracht, — wenn er gleich täglich das Bereich der Stadt zur Beſorgung ſeiner Geſchäfte verlaſſen hätte? Wenn wir alſo auch wirklich lehren würden, Chriſtus ſteige täglich ſeinem Körper nach auf die Erde herab, ſo würde uns doch gedachte Stelle des hl. Petrus nicht im Wege ſtehen. Nun aber lehren wir gar nicht, daß Chriſtus auf Erden ſo gegeſſen oder geopfert werde, daß er inzwiſchen den Himmel verlaſſen müßte; er iſt vielmehr ganz im Himmel, während ſein heiliger Leib auf Erden wahrhaft gegeſſen wird. Daß dies möglich iſt, ergibt ſich leicht aus obigem Beiſpiele vom menſchlichen Worte, das ja ſeinem Inhalte nach dem Geiſte auch immanent bleibt und doch zugleich zu tauſend Ohren dringt.[1]) Wer kann ſich ferner des Lachens erwehren, wenn er Berengar die Einſetzungsworte erklären hört? „Dies“, ſagt er, natürlich „dies Brod iſt mein Leib, dieſer Wein mein Blut“. Allein warum muß denn hier bei „dies“ ſo notwendig Brod und Wein ergänzt werden, da man doch ebenſo gut auch ſagen kann: dies, nämlich dieſer Leib, nicht mehr Brod, iſt mein Leib; oder: dies, was bisher Brod war, iſt mein Leib und nicht mehr Brod? oder es braucht überhaupt gar nichts ergänzt zu werden, denn das „hoc“ iſt Demonſtrativ-, nicht Relativpronomen, weiſt einfach auf etwas Vorliegendes hin, ohne ſich gerade auf etwas Vorausgegangenes beziehen zu müſſen. Wahrlich, Berengar erbarmt mich und ich ſchäme mich für ihn: denn wer würde es für möglich halten, daß ein Mann ſeines Namens ſo kindiſch, ſo frivol noch in ſeinen alten Tagen daherreden würde?[2]) Sogar das Meßbuch ſoll ihm zu Hilfe kommen.[3])

Im dritten Buche beſchäftigt Guitmund ſich damit, den Kirchen-

---

[1]) p. 455 B–D.

[2]) 455 DG.: „Quis enim nisi se ipse ita proderet, ejus nominis virum tam pueriliter garrire et tam frivole desipere, credere posset? . . . ita te profudisti ut nec tuae senectuti parceres“ 455 E.

[3]) 455 GH. 456.

glauben zu beweisen und die Meinung der Impanatoren zu widerlegen.[1]) Da nun der ganze Streit vom hl. Augustin herzurühren scheint,[2]) so soll sein Zeugnis an erster Stelle angeführt werden. Er sagt nun aber von Christus, daß er sich beim letzten Abendmahle in seinen eigenen Händen getragen habe; da die Berengarianer die Schriften des hl. Augustin als etwas Hochheiliges und Unantastbares verehren, so sollten sie sich eben durch diese Stellen eines Bessern belehren lassen.[3]) Auch der hl. Ambrosius hat auf's deutlichste ausgesprochen, daß im heiligen Abendmahle Christi wahrer Leib empfangen werde; er sagt nämlich: „Wie unser Herr Jesus Christus der wahre Sohn Gottes ist, nicht wie die übrigen Menschen aus Gnade, sondern als Sohn der Natur nach, d. h. aus der Substanz des Vaters, so ist es sein wahres Fleisch, das wir empfangen, und sein wahres Blut, das wir trinken"; ferner schreibt er, daß auch der Leib, den wir bereiten, aus der Jungfrau geboren ist.[4]) Dasselbe bezeugt ein hl. Leo, Cyrill v. A., Gregor der Große[5]), insbesondere aber der heilige Hilarius von Poitiers in seinem 8. Buche über die Trinität. Hier will er gegen die Arianer beweisen, daß der Vater im Sohne nicht bloß der Einheit des Willens nach, sondern so ist, wie der Sohn in uns. Nun aber ist, sagt Hilarius, der Sohn in uns durch den Empfang der heiligen Communion seiner Natur, seiner Substanz nach; also ist auch der Vater im Sohne seiner Natur nach. Hilarius setzt es also als etwas Gewisses und Unbestreitbares voraus, daß wir im Abendmahle die Substanz Christi empfangen; hätte er geglaubt, daß wir hier nur eine Figur, ein Bild von ihm empfangen, so hätte er nicht sagen können, Christus sei seiner Substanz nach in uns, so wenig als ich sagen kann: An dieser Wand ist deine Substanz, weil dein Bildnis daselbst ist; oder: in der ehernen Schlange sei die Substanz Christi erhöht, weil die Schlange ein Vorbild Christi war.[6])

---

[1]) Lib. III. 456 B.

[2]) l. c. „Quoniam ex b. Augustino scandali pene totius videtur esse principium".

[3]) 456. 457 A.

[4]) 457 AF.

[5]) 457. 458 B.

[6]) 458. 459 G.

Der Glaube der Kirche läßt sich aber nicht bloß durch die angeführten Autoritäten, sondern auch durch viele ganz offenbare Wunder erhärten. Nehmen die Gegner Wunder nicht an, so bezeigen sie sich als Feinde der Kirche, welche den Wundern ihre Ausbreitung und ihr Wachstum verdankt. Wer die Wunder leugnet, der hebt die Kirche selbst auf, denn ein Reich wird mit den Mitteln, mit denen es gegründet ward, auch erhalten. Was kann es Thörichteres geben, als die Wunder leugnen zu wollen, da wir ja doch rings von Wundern umgeben sind und schon unsre eigene Existenz ein Wunder ist? Was aber diejenigen betrifft, welche zwar die Wunder nicht verwerfen, aber die Bücher, worin sie erzählt sind, für apokryph erklären, so ist es doch eine Frechheit, daß einige schlecht unterrichtete Leute Bücher, welche die ganze Welt mit Erbauung liest, nur deshalb verwerfen, weil sie ihnen nicht gefallen, während sie doch die Erzählungen der Heiden gerne gelten lassen. Ist etwa das Leben des hl. Gregorius apokryph? Und doch wird hier erzählt, wie einst die hl. Eucharistie in Form eines blutigen Fingers sich zeigte. Sah nicht einst ein greiser Einsiedler auf dem Altare einen Engel, der das Jesuskind opferte und ihm bei der Communion ein Stückchen desselben reichte? Wissen wir nicht aus dem Leben eines hl. Basilius, daß einst ein Jude, welcher sich unter die Gläubigen gedrängt hatte, beim hl. Opfer einen Knaben geteilt werden sah? Doch was wundern wir uns, wenn Berengar und die Seinen die Erzählungen der hl. Väter verachten, da sie doch nicht einmal der hl. Schrift glauben, die versichert, daß Christus bei verschlossenen Thüren zu seinen Jüngern eingetreten sei?[1])

Was nun diejenigen betrifft, welche, von den Gründen der Kirche besiegt, zwar nicht leugnen können, daß die Substanz des Leibes Christi der Speise des Herrn innewohne, gleichwohl aber keine Wandlung des Brodes in Christi Fleisch annehmen, sondern Christum mit dem Brode und Weine gleichsam vermischen, so führen sie zur Begründung ihrer Thorheit an, daß so Christi Fleisch und Blut mittels des Brodes und Weines gegessen und getrunken werden könne.[2]) Allein warum sollte Christi Fleisch und

[1]) 459. 460 AE.
[2]) 460 F.

Blut nicht auch ohne Beihilfe eines andern Leibes genossen werden können? Wenn sie den Horror vor dem Fleische und Blute fürchten, warum genügt ihnen nicht die Kirchenlehre, daß zwar die Substanzen verwandelt werden, die Accidentien aber erhalten bleiben? Antworten sie aber, es sei nicht möglich, daß ein Körper Farbe und Geschmack eines andern annehme, so verweisen wir sie auf Gottes Allmacht, die ja auch beim Manna bewirkte, daß es immer den Geschmack annahm, den der Genießende sich wünschte. Daß der Herr im Abendmahle nicht in seiner eigenen, sondern in fremder Gestalt zugegen ist, darf uns um so weniger befremden, als er auch schon auf Erden in verschiedener Gestalt sich gezeigt hat, bald leuchtend wie die Sonne, bald als Gärtner, Fremdling ꝛc. Berufen sich die Gegner aber zur Stütze ihrer Lehre darauf, daß Christi Leib nicht mit den Zähnen zerkaut und verkleinert werden dürfe, so entgegnen wir, was wir schon oben sagten: Daß nämlich Christi Leib, wenn er nach der Auffstehung mit den Händen und Lippen berührt werden konnte, es auch mit den Zähnen werden könne, daß ferner die Eucharistie, wenn es gleich so scheint, doch in Wirklichkeit nicht geteilt oder verkleinert werde. Da also die Gründe, die sie anführen, nichts beweisen und sie andre nicht namhaft machen können, welche Thorheit ist es, Christi Leib in Brod und Wein gleichsam einschließen, einbroden zu wollen? Die Menschwerdung Christi verlangte die Heilsökonomie und war von den Propheten vorausgesagt; die Brodwerdung und Weinwerdung Christi aber hat weder einen Heilswert, noch eine Begründung in der heiligen Schrift. Die heiligen Väter, ein Ambrosius, Eusebius von Em., Isidor im spanischen Missale lehren ein Aufhören des Brodes und Weines, eine Wesenswandlung desselben in Christi Fleisch und Blut, nicht aber, daß letzteres in ersterem versteckt, verborgen sei. Die Vertreter der Impanationslehre sind noch schlechter als die Berengarianer, die „umbratici“, die in der Eucharistie nur eine Figur, einen Schatten des Leibes Christi sehen, sich aber dabei doch wenigstens auf's Zeugnis ihrer Sinne berufen können und gleichsam nur aus Schwachheit zu irren scheinen; jene aber vermögen sich weder auf die sinnliche Wahrnehmung, noch auf die Vernunft, noch auf irgend eine Autorität zu stützen; ist doch nicht ersichtlich, wie im einen festen Brodkörper zu-

gleich noch ein anderer Körper soll verborgen sein können.[1])

Endlich gibt es unter den Gegnern auch solche, welche lehren, Brod und Wein werde teilweise in Christi Fleisch und Blut verwandelt, teilweise aber bleibe es der Unwürdigen halber unverändert; wieder andre behaupten, es werde zwar das ganze Brod und der ganze Wein in Christi Fleisch verwandelt, kehre aber, wenn Unwürdige zur Communion treten, in seine vorige Natur zurück. Beide stimmen sie darin überein, daß Christi Leib von den Unwürdigen nicht empfangen werden könne, da ja Christus sagt: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm". Nun aber, so schließen sie, bleibt der Unwürdige nicht in Christus und Christus nicht in ihm: also empfängt er auch nicht Christi Leib. Ferner weisen sie auf die Erzählung hin, daß einst ein Engel einem unwürdigen Communicanten den Leib des Herrn entzogen und dafür eine Kohle gereicht habe. Empfängt also der Unwürdige Christi Leib nicht, so folgt, daß entweder keine Wandlung erfolgt, oder das Verwandelte wieder in seine frühere Natur zurückgekehrt sei.

Indes gerade diese Erzählung spricht gegen die Lehre der Gegner. Blieb das den Unwürdigen zu reichende Brod unverändert — warum wird ihnen dann nicht Brod, sondern eine Kohle gereicht? Sind aber die Unwürdigen wirklich mit einer Kohle, die Würdigen aber mit Christi Leib gespeist worden, so blieb ja wirklich vom Brode nichts unverwandelt. Dagegen läßt sich dies Wunder ganz gut mit der Lehre der Kirche vereinbaren, denn es konnte leicht geschehen, daß für die Augen jenes betr. Erzählers den Unwürdigen Christi Fleisch in der Gestalt, worin es den Gerechten gereicht wird, entzogen und in Gestalt einer Kohle gegeben ward, um die Schlechtigkeit des Unwürdigen und die Schändlichkeit seiner Sünde anzudeuten. Daß aber auch der Unwürdige den wahren Leib Christi, wenn gleich zum Gerichte, empfange, ist Lehre des heiligen Augustin. Man kann eben vom Unwürdigen sagen, daß er den Leib Christi ißt und doch nicht ißt. Er ißt ihn körperlich, aber nicht geistig, nicht mit der Gesinnung, nicht mit den Sitten, nicht mit der Liebe, daß er

[1]) 460 F—464.

würdig äße. Wenn der Herr sagt, wer ihn esse oder trinke, der bleibe in ihm, so meint er eben den würdigen Communicanten. Könnte der Unwürdige Christi Fleisch nicht empfangen, so wüßte man niemals, ob man Christi Leib genieße oder nicht, da ja niemand weiß, ob er des Hasses oder der Liebe würdig sei. Das sei ferne, daß die Gegenwart Christi im Abendmahle von der sittlichen Beschaffenheit der Empfänger abhängig sei. Wird doch die heilige Messe sehr oft von einem sehr unwürdigen Priester gefeiert und die heilige Communion von ihm allein empfangen. Wenn nun seiner Unwürdigkeit halber nichts verwandelt worden wäre, so würde die Schlechtigkeit des Priesters über die Worte unseres Herrn und Erlösers obsiegen, und falsch wäre der Glaube der Kirche, welche lehrt, daß die Worte des Herrn im guten, wie im schlechten Priester wirken. Daß aber Fleisch und Blut Christi der Unwürdigen wegen in Brod und Wein zurückkehren, das ist ein Satz, den jeder nur halbwegs Gebildete perhorrescieren wird. Denn Fleisch und Blut Christi sind incorruptibel. Nun aber liegt eine große Corruption darin, seine Wesenheit zu verlieren und in corruptibles Brod zurückzukehren. Mit ewiger Vergessenheit möge also auch dieser Irrtum begraben werden. Es ist also nur das der wahre Glaube, daß das ganze Brod und der ganze Wein des Altares durch göttliche Segnung substantiell in Christi Fleisch und Blut verwandelt werden, so daß sie nachher in Ewigkeit durchaus nichts Andres mehr als Christi Fleisch und Blut sein können, der hiefür gepriesen sei in Ewigkeit. Amen.[1])

Alger von Lüttich.

Indem wir uns eine Erörterung über die Bedeutung der Schrift Guitmund's für die Entwicklung des kirchlichen Abendmahlsdogma's vorbehalten, gehen wir hier sofort auf die ihr verwandte, in den meisten Punkten an sie sich anlehnende, in einigen sie aber weiterführende und ergänzende Abhandlung über, welche Alger,[2]) Diakon und Lehrer an der Bartholomäuskirche zu

[1]) 464—465.

[2]) Vgl. hist. lit. XI. p. 158 s.; Busse, (Grundr. II. § 1021 p. 76); Mabillon, (act SS. S. VI. P. II. n. 60); Kirch.-Lex. I. A., XII. 28. 29). Nach Mabillon schrieb Alger diese seine Abhandlung noch als Scholastikus zu Lüttich.

Lüttich, seit 1121 Benediktiner zu Clugny, † vor 1128, verfaßte. Eingangs seines gleichfalls drei Bücher umfassenden Traktates „de sacramento corporis et sanguinis Dominici“[1] schildert Alger die irrtümlichen Ansichten, welche zu seiner Zeit über den Leib und das Blut des Herrn gehegt wurden, denen er nun die wahre Lehre der Kirche entgegensetzen will. Scheint es doch Thörichten thöricht, daß Christus in der Gestalt des Brodes und Weines, eines unvernünftigen Wesens, für uns körperlich zugegen werde, und eine so winzige Brodsgestalt eine solche Majestät enthalte. Doch wenn es auch uns unmöglich ist, dies zu begreifen, so ist es doch Gott nicht unmöglich, es zu wirken.[2] Wir müssen eben das Geheimnis der Eucharistie betrachten im Zusammenhalte mit dem der Incarnation. Bei der Incarnation hat der Sohn Gottes die menschliche Natur in die Einheit seiner göttlichen aufgenommen, und nachdem er als Mensch seinem Vater gehorsam gewesen bis zum Tode des Kreuzes, ward er auch seiner menschlichen Natur nach über alles verherrlicht und sogar den englischen Geistern zur Anbetung vorgesetzt. Infolge ihrer innigen Verbindung durchdringt die göttliche Natur Jesu die menschliche und erhöht sie zu ihrer eigenen Würde. Wie es in der Natur des Feuers liegt, das Eisen zu durchdringen und selbst feurig zu machen und ihm seine eigene Natur mitzuteilen; wie die Seele den Leib durchdringt und beseelt, so liegt es in der Natur Gottes, die von ihm in die hypostatische Union aufgenommene Menschennatur zu vergöttlichen und ihr an der Prärogative seiner Geistigkeit, Allmacht und Gottheit Anteil zu gewähren.[3] Indem uns aber Gott seinen eingebornen Sohn geschenkt hat, hat er mit ihm uns alles geschenkt; und indem die menschliche Natur im Gottmenschen so hoch erhoben ward, sind wir seine Brüder geworden und dürfen zuversichtlich hoffen, daß auch wir selbst derselben Glorie teilhaftig werden.[4] Hat er sich uns doch so vollkommen und

[1] Zuerst im Druck veröffentlicht von Erasmus, Freiburg i. B. 1530, dann in bibl. m. Lugd. XXI. 251—292 u. ö.; neuestens hat es Bischof Malou in Brügge ediert. Außerdem hinterließ Alger noch ein bedeutendes kirchenrechtliches Opus: „de misericordia et justitia“; vgl. Österr. Vierteljahrschrift f. k. Theol., (III. Jahrg. 1864 p. 577).

[2] Bibl. m. Lugd. XXI. 251. 252 prolog.

[3] Cap. I. lib. I. 252. 253.

[4] Cap. II. 253. 254.

wahrhaft mitgeteilt, daß er im wunderbaren Sacramente seines Leibes und Blutes seine Kirche auch sichtbar mit sich vereinigt und sich einverleibt und sie mit einer solchen Gnade auszeichnet, daß er ihr Haupt ist und sie sein Leib, und zwar nicht blos dem Namen nach, sondern in Wirklichkeit. Und so ist gewiß, daß wir mit ihm und durch ihn im ewigen Leben einer ähnlichen Glorie teilhaftig werden, wenn wir mit ihm und durch ihn die Gnade der Unschuld bewahren und Glieder seines Leibes bleiben; denn es wäre der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes unwürdig, wollte er diejenigen von der Teilnahme an seinem Reiche ausschließen, mit welchen er eine so innige Verbindung eingegangen hat.[1])

Bevor wir nun über die Wahrheit und Kraft dieses erhabenen Sacramentes eine Untersuchung anstellen, wollen wir erst zeigen, was ein Sacrament sei und wie sich die Figur von der Sache, die sie bedeutet, unterscheide. Der hl. Augustin definiert das Sacrament als ein sichtbares, heiliges Zeichen eines unsichtbaren Dinges; manchmal bedeutet Sacrament aber auch soviel wie Mysterium, wie denn überhaupt dieses Wort im verschiedenen Sinne gebraucht wird, bald für Sacrament, bald für die Sache desselben.[2]) Was ist nun in der Eucharistie Sacrament, und was die Sache desselben? Daß die Form des Brodes und Weines und die andern übrig gebliebenen, sinnenfälligen Eigenschaften der Abendmahlselemente im wahren und eigentlichen Sinne nur das Sacrament, daß aber jene unsichtbare Substanz, die eben durch's Sacrament verhüllt wird, im wahren und eigentlichen Sinne der Leib Christi ist, lehrt der hl. Augustin, wenn er schreibt, das Opfer der Kirche bestehe aus einem Zweifachen: aus der sichtbaren Gestalt der Elemente und dem unsichtbaren Fleische und Blute unseres Herrn, aus dem Sacrament und der Sache desselben. Beides ist also gar wohl auseinander zu halten. Augustin schreibt ausdrücklich: „Caro ejus est quam forma panis opertam in sacramento accipimus". Er sagt also nicht, die Brodsgestalt sei das Fleisch oder auch nur die Gestalt des Fleisches Christi, sondern nur die Hülle desselben. Die vergängliche Brodsgestalt ist also nicht die wahre Substanz oder die wahre Gestalt des unveränderlichen Leibes Christi, und wenn sie zuweilen doch Christi Leib genannt

[1]) Cap. III. 254. 255.
[2]) Cap. IV.

wird, so geschieht dies nur im uneigentlichen Sinne, wegen der Ähnlichkeit, welche sie mit dem Leibe Christi hat, wie denn die Sacramente den Namen der Dinge tragen, deren Sacramente sie sind.[1]) Nun aber mißverstehen einige die Worte des hl. Augustin, das Opfer der Kirche bestehe aus einem Sichtbaren und Unsichtbaren, wie die Person Christi aus der Gottheit und Menschheit, in der Weise, daß sie glauben, Christus verbinde in der Eucharistie die Brodesnatur mit seiner Person gerade so, wie er bei der Incarnation die Menschennatur personaliter mit der göttlichen vereinigte, werde also gerade so Brod, wie er einst Mensch ward. Hält man ihnen nun entgegen, daß die sacramentalen Species mit Christus nicht eine Person, sondern nur sein Sacrament, seine Figur, sein Mysterium bilden, so erwidern sie: Der Satz: „Christi Leib ist Wahrheit und Figur" gelte ebenso von einer persönlichen Verbindung, wie der Satz: „Der Mensch ist Leib und Seele". Allein beide Sätze sind wohl grammatikalisch, aber nicht dem Sinne nach gleich. „Veritas und Figura sind nicht in demselben Sinne wie Corpus und Anima zu einem persönlichen Ganzen geeinigt, sondern werden in äquivokem Sinne vom Leibe Christi ausgesagt, nahezu so, wie das Prädikat „Mensch" von einem lebendigen und von einem gemalten Menschen aequivoce ausgesagt wird, obschon die figura panis nähere Beziehung zum wahren Leibe Christi hat, als das Gemälde einer Menschengestalt zu einem wirklichen Menschen." [2]) Wenn die Gegner sagen, Christus nehme die Gestalt oder Form des Brodes auf dem Altare ebenso an, wie das Wort Gottes im Schoße der Jungfrau die Gestalt und Form des Fleisches annahm, und wie das Wort Fleisch wurde, so werde auch das Brod Fleisch, so ist auch das falsch. Wohl wird das Wort Fleisch und das Brod wird Fleisch, aber auf ganz verschiedene Weise. Das Wort wird Fleisch, indem es das Fleisch annimmt, es verwandelt sich nicht in dasselbe, sondern es wird etwas, was es nicht war, ohne aufzuhören, zu sein, was es war; das Brod aber wird Fleisch dadurch, daß es in das Fleisch verwandelt wird, seine eigene Wesenheit verliert; es wird etwas, was es nicht war, und hört auf zu sein, was es war.[3]) Christus

[1]) Cap. V. 255. 266.
[2]) Cap. VI. 256; s. Werner, (Gerbert v. Aurillac, p. 183).
[3]) Cap. VI. 256 G.

wird nicht Brod, sondern Brod wird Christus, büßt aber seine eigene Substanz ein. Wenn gleichwohl die heilige Schrift den Leib des Herrn Brod nennt, so geschieht dies nicht deshalb, als wenn die Substanz des Brodes noch vorhanden wäre, sondern nur im figürlichen, mystischen Sinne, weil die Eucharistie aus Brod zustande kommt und einige Eigenschaften desselben beibehält, wie Brod aussieht, oder weil sie die Seele sättigt und ihr die Substanz des ewigen Lebens mitteilt, oder weil sie das Brod der Engel ist.[1])

Fragt man nun, wie denn das Brod Christi Leib werde, wenn nicht durch Impanation, so antwortet Ambrosius: Das Wort Christi bewirkt, daß Brod und Wein sind, was sie waren, und in etwas Anderes verwandelt werden; er nimmt also eine Wandlung an. Ein Ding kann aber in ein anderes verwandelt werden entweder seinem Wesen oder seinen Accidentien nach. Nun aber bleiben bei der Wandlung des Brodes in Christi Leib die Accidentien alle übrig, also muß dem Wesen nach eine Wandlung erfolgt sein.[2]) Obige Stelle des Ambrosius will also sagen: Das Wort Christi bewirkt, daß Brod und Wein ihrem Aussehen nach sind, was sie waren und in etwas Andres, Besseres, in Christi Leib verwandelt werden. Allein gerade hinsichtlich der sacramentalen Spezies herrschen vielfach irrige Anschauungen.[3]) Da nämlich die Heiligen sagen, es sei nach der Consecration nicht mehr Brod, sondern Christi Leib vorhanden, so meinen einige, es sei im Sacramente vom Brode ganz und gar nichts mehr übrig geblieben.[4]) Würde bei der Wandlung des Brodes gar nichts Sichtbares mehr übrig bleiben, so würde das Verdienst des Glaubens geschmälert, einerseits wegen des offenbaren Wunders, daß bei der Consecration das Brod auf einmal verschwände, andererseits weil die Andacht des Glaubens gelähmt würde, da beim Mysterium kein Zeichen

[1]) p. 257 AC.

[2]) Cap. VII. DE. Diese Argumentation Alger's erinnert ganz an Ratramnus; s. o.

[3]) p. 258 B: „Quia tamen ex ipsis elementorum visibilibus speciebus erratur a multis."

[4]) p. 257 H: „Quia sancti dicunt quod post consecrationem jam non est panis, sed corpus Christi, nihil omnino de pane in sacramento remansisse aliqui autumant."

mehr vorhanden wäre, das unsern Geist anregte. Ferner hätte man dann nichts Sichtbares, das zum Gedächtnis des Leidens und Kreuztodes Christi gefeiert und den Gläubigen beim Empfange des Leibes Christi als Zeichen ihrer Einverleibung in Christus gereicht werden könnte. Würden aber die Elemente in Christi Fleisch und Blut so verwandelt, daß letzteres in seiner eigenen Gestalt gesehen würde, so wäre eben Christi Fleisch doch auch nicht mehr zugegen, als es ohnehin schon ist[1]); ja eine solche Gegenwart hätte den doppelten Nachteil, daß das Glaubensverdienst gemindert und der Empfang des Leibes Christi wegen des Horrors erschwert würde. Wenn man nun aber im Sacramente die Form des Brodes, seine Festigkeit, Farbe, seinen Geschmack wahrnimmt, so sind diese Brodesaccidentien entweder wirklich oder nur zum Schein vorhanden. Doch ferne sei es, daß die vollkommene Wahrheit sich mit Truggebilden umgebe, da doch auch die Engel und der heilige Geist, als er in Gestalt einer Taube oder feuriger Zungen erschien, einen wahren, keinen Scheinleib annahmen; ist doch auch bei allen andern Sacramenten des alten und neuen Testamentes nichts bloß scheinbar, sondern alles wirklich vorhanden. Auch wäre es absurd, daß etwas, was selbst nicht wahrhaft zugegen ist, uns von der wahren Gegenwart eines Andern überzeugen soll. Schein- und Truggebilde eignen Zauberern und diabolischen Täuschungen; beim Sacramente Christi eine auf Täuschung der Sinne berechnete Spuckgestalt annehmen, hieße dasselbe zu einem nur scheinbaren, trügerischen Sacramente stempeln[2]) und widerspräche außerdem auch noch den heiligen Autoritäten. Augustin lehrt ausdrücklich, das Fleisch Christi sei mit der Hülle des Brodes bedeckt, und es sei ein Zweifaches, ein Sichtbares und Unsichtbares im Abendmahle anzunehmen. Ambrosius schreibt, Brod und Wein seien nach der Consecration ihrem Aussehen nach noch wirklich vorhanden. Papst Nikolaus II. händigte dem Berengar in Gegenwart der 113 Bischöfe das Glaubensbekenntnis ein, das dieser eidlich bekräftigte, es

[1]) Vgl. denselben Gedanken oben bei Paschasius!

[2]) p. 258 G: „Si ex phantasia et veritate sacramentum Christi confici creditur, jam confectio non erit: quum ex aliqua re et nulla confectio constare non possit."

sei Brod und Wein nach der Consecration nicht blos das Sacrament, sondern auch Christi Leib. Daraus folgt also, daß das Sacrament aus dem wahren Leibe und Blute Christi und aus den wahren Gestalten des Brodes und Weines besteht.[1])

Von den andern Sacramenten unterscheidet sich das Sacrament des Leibes Christi dadurch, daß jene die Gnade, die sie spenden, nur andeuten, auch keine Wesensveränderung zulassen, dieses aber also verwandelt wird, daß es seiner Substanz nach nicht mehr das ist, was es war. Die Brodssubstanz wollte Christus aber deshalb nicht erhalten, damit nicht in dem einen Sacramente zwei substantive Wesenheiten gegeben seien, damit ferner der incorruptible Leib Christi vor jeder Berührung mit der corruptiblen Materie bewahrt und nicht mit dem eklen Geschäfte der Verdauung und Ausscheidung in Verbindung gebracht werde. Ähnlich ist das Sacrament des Altares den anderen darin, daß es gleich ihnen ein sichtbares Zeichen des von ihm unsichtbar gebotenen Heilsgutes, des Leibes Christi, hat, wenn es gleich diesen substantiell enthält; ferner darin, daß es wie sie nicht von immerwährender Dauer ist, sondern nach diesem Leben aufhört, da dann der Glaube sich in's Schauen verwandelt. Würde man dagegen annehmen, Christus werde impaniert, werde so Brod, wie das Wort Fleisch geworden ist, so würde die Brodssubstanz ein Bestandteil der Person Christi, und mit dieser unzertrennbar für immer verbunden. Bei einer solchen Annahme aber wäre die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur zur einen Person des Gottmenschen für die Menschen keine besondere Auszeichnung mehr, da sie ja auch dem Brode zu teil geworden wäre, ja Christus würde auf solche Weise noch unter die Menschen herabsinken, da er mit der Brodesnatur auch die Unvernünftigkeit derselben angenommen hätte, könnte also kein würdiger Lösepreis für unsre Sünden sein.[2])

Nun denken sich einige die Wandlung des Brodes in Christi Leib nach Analogie des Assimilationsprozesses, den die menschliche Nahrung in unserm oder im Leibe Christi, da er noch auf Erden weilte, einging, während doch beides wesentlich verschiedene Vorgänge sind. Im Magen Christi änderte sich Brod und Wein nur

[1]) Cap. VII. 258.
[2]) Cap. VIII. 258—260.

der Form, nicht dem Wesen nach und erzeugte ein neues, einigermassen der Corruption unterworfenes Fleisch und neues Blut, wie bei andern Menschen; im Sacramente aber ändert sich umgekehrt das Wesen, nicht aber die Form des Brodes, und wird nicht etwa ein neues Fleisch und ein neues Blut, das vorher noch nicht existiert hätte, sondern die schon existierende Substanz des Brodes und Weines verwandelt sich in die coëxistierende Substanz des Leibes, ohne daß letzterer eine Änderung erleidet, ab- oder zunimmt. Denn bedarf Christus noch eines Zuwachses, so ist er nicht zur vollkommenen Mannheit auferstanden (Epheſ. 4, 13); kann er abnehmen, so ist er der Corruption noch nicht entrückt. Christi Leib, der im Himmel in voller Incorruptibilität thront, kann also durch die Wandlung keinen Zuwachs erfahren, letztere selbst kann also nicht der Art eintreten, daß das Brod in Christi Leib so verwandelt wird, wie sich die Speisen dem menschlichen Leibe assimilieren. Freilich kann man nicht begreifen, wie denn eine corruptible Sache in eine incorruptible, eine existierende in eine coëxistierende, eine neue in eine alte ohne irgendwelche Veränderung der letzteren verwandelt werden könne; allein es ist eben ein Glaubensgeheimnis und will geglaubt und nicht ergrübelt sein. Fragt man aber, ob Christus beim letzten Abendmahle, wo er noch sterblich und leidensfähig war, den Jüngern seinen Leib auch schon im Zustande der Incorruptibilität und Unsterblichkeit gereicht habe, so ist zu antworten: Wie Christus seinen Leib auch vor dem Leiden schon in einen solchen Zustand der Verklärung versetzte, der ihm erst nach der Auferstehung zukommen sollte, und wie er dann wieder nach der Auferstehung seinen Leib verwundet und tastbar zeigte, wie er es vorher gewesen war: so reichte er den Jüngern beim Abendmahle seinen Leib, der sterben sollte, als einen unsterblichen, was jedenfalls göttlicher Allmacht nicht unmöglich ist. Der Herr zeigte sich nämlich damals in doppelter Form zugegen, in der menschlichen und sacramentalen, obgleich er durchaus derselbe war; der letztern nach war er leidensunfähig und unsterblich, konnte von den Bissen nicht zermalmt oder aufgezehrt werden; seiner natürlich-menschlichen Gestalt nach sollte er leiden und sterben. Dies bezeugt auch Augustin, indem er sagt: „Ferebatur in manibus suis“. Indem Christus damals, obwohl sterblich, seinen Leib als einen un-

ſterblichen und unſichtbaren den Jüngern im Sacramente reichte, wollte er uns eben zu erkennen geben, daß der gekreuzigte und der euchariſtiſche Leib der Subſtanz nach identiſch, der Erſcheinungsweiſe nach aber verſchieden ſei.[1]) Chriſti Leib iſt im Sacramente ſo zugegen, wie er auferſtand aus dem Grabe,[2]) als ein verklärter, geiſtiger, incorruptibler, unſichtbarer; daraus folgt aber nicht, daß er bloß eine Wirkung auf unſre Seele, und nicht auch auf unſren Leib habe; wie auch die Geiſtigkeit, Spiritualität des euchariſtiſchen Leibes der Realität ſeiner Gegenwart im Sacrament durchaus nicht im geringſten Eintrag thut. Dies iſt die Lehre eines heiligen Auguſtin, Ambroſius, Euſebius v. Em. und anderer heiliger Väter, welche ſelbſt durch offenbare Wunder ſchon bekräftigt wurde.[3])

Haben wir nun gezeigt, daß Chriſti Leib wahrhaft und ſubſtantiell im Sacramente zugegen ſei, ſo erübrigt uns noch, darzulegen, daß dies auch möglich ſei.[4]) Obwohl nämlich jeder Körper und jede Creatur an einen beſtimmten Raum gebunden iſt, ſo müſſen wir doch von dieſem überweſentlichen Leibe glauben, daß er zur nämlichen Zeit und wahrhaft in ſeinem Sacramente auf Erden iſt, wie er wahrhaft im Himmel ſitzt zur Rechten des Vaters. Denn umſonſt würden wir zur Zeit des heiligen Opfers ſprechen: „qui sedes ad dexteram Patris, miserere nobis“, wenn derjenige, den wir anbeten im Sacramente, nicht wirklich im Himmel wäre. Nun behaupten wir zwar nicht, daß das Fleiſch Chriſti ſubſtantiell mit Gott identiſch ſei, glauben aber, daß es wegen ſeiner innigen Verbindung mit der Perſon des Gottmenſchen das aus Gnade habe, was Gott ſeiner Natur nach hat.[5]) Die Engel haben ſchon jetzt die Fähigkeit, die auch wir einſt erlangen werden, jede räumliche Entfernung ohne Zeitaufwand zu durcheilen; nur das eine vermögen ſie nicht, daß ſie

[1]) Cap. IX. 260. 261.

[2]) XI. 262 FG: „Quale prodiit de sepulchro, tale est in panis et vini sacramento.“

[3]) Cap. XI. XII. XIII. 262—265.

[4]) XIV. 265 H: „Quod de veritate constat, de ejus etiam potestate videamus.“

[5]) l. c. 266 E: „Carnem igitur divinam substantialiter quidem eandem cum Deo non dicimus, sed . . . . sic in unitate personae Deo conjunctam credimus, ut quod Deus habet per naturam, hoc ipsa per gratiam.“

nämlich an demſelben Orte, den ſie verlaſſen, auch zugleich bleiben. Dieſes Privilegiums erfreut ſich einzig das Fleiſch Chriſti, das über jede Creatur erhaben und ausgezeichnet iſt; es kann alſo kraft der Allmacht, die ihm verliehen iſt, im Himmel und auf Erden, überall, wo es nur will, ganz und unverſehrt und ſubſtantiell zugegen ſein, ohne ſich von einem Orte zum andern bewegen zu müſſen; es bleibt vielmehr, wo es iſt, und exiſtiert zugleich an einem andern beliebigen Orte. Welche Allmacht würde Chriſti Fleiſch ſonſt auch von dem, der überall ganz zugegen iſt, empfangen, wenn es nicht auch ſelbſt ſubſtantiell und ganz da zugegen ſein könnte, wo es nur will? Oder worin würde es ſich noch von den Engeln, über die es doch erhaben iſt, unterſcheiden, wenn es im Himmel und auf Erden nicht anders zugegen ſein könnte als dadurch, daß es ſich von einem Orte zum andern bewegt? Schon der Menſchengeiſt vermag in einem Augenblick alle Länder, Meere und Himmelsräume bis hinauf zur Sonne zu überfliegen; noch größer iſt die Schnelligkeit der Engel: was hätte nun das Fleiſch Chriſti vor dieſen Creaturen voraus, wenn es bloß infolge ſeiner Geſchwindigkeit und nicht einer ihm von Gott verliehenen Kraft zugleich im Himmel und auf Erden ſein kann?[1]) Wie aber Chriſti verklärte Leiblichkeit nicht an die Geſetze des Raumes gebunden ſein kann, ebenſo wenig kann ſie geteilt werden, bleibt vielmehr, wenn ſie auch geteilt wird, ungeteilt, wenn verzehrt, unaufgezehrt.[2]) Wohl iſt dies dem Verſtande unfaßlich, aber Gott nicht unmöglich. Warum ſollte das Fleiſch des Wortes Gottes nicht ganz unverſehrt im Munde aller Genießenden ſein können, da doch auch das Wort, das wir ausſprechen, zugleich ganz und unverſehrt in den Ohren aller Zuhörer iſt? Warum ſollte Chriſtus, obſchon er gegeſſen wird,

[1]) Cap. XIV. EF. 266: „Cum ergo nos habituri simus et Angeli modo habeant, ut quantacunque intervalla locorum nullo fere temporis intervalla nimia sua celeritate pertranseant, non tamen hoc habent, ut unde recedunt, ibi remaneant. Quo privilegio sola caro Christi quae . . . adeo insignita est, ut per omnipotentiam quae ei data est in coelo et in terra, ubicunque quomodocunque sibi placuerit, non de loco ad locum transeundo, sed ibi ubi est, remanendo et alibi ubicunque voluerit existendo, tota et integra et substantialiter sit in coelo et in terra“ . . . .

[2]) XV. 266 G.

nicht ganz und unversehrt bleiben können, da doch auch der Krug der Witwe von Sarepta, obwohl täglich aus ihm geschöpft ward, nicht erschöpft wurde? Beim heiligen Abendmahle empfängt einer nicht weniger als alle insgesammt; das Ganze empfängt einer, das Ganze zwei, das Ganze noch mehrere, ohne irgend welche Verkleinerung. Was an verschiedenen Orten zu verschiedenen Zeiten geopfert wird, das sind nicht viele Leiber, sondern überall ist der eine Leib Christi, der von verschiedenen genossen wird und doch immer unversehrt bleibt. Christus ist immer der eine und nämliche, wenn er sich gleich unter verschiedenen Sacramenten darstellt; die Gestalten des Brodes und Weines sind wohl zwei Sacramente, gleichwohl sind in ihnen nicht zwei verschiedene Christusse, sondern unter jeder der beiden Gestalten ist der eine Christus, der durch die Teilung des Sacraments nicht auch selbst geteilt wird. Auch empfängt man nicht etwa je nach der Größe der Hostie mehr oder weniger von ihm; vielmehr ist Christus immer ganz zugegen, ganz in der großen, ganz in der kleinen, ganz in der ganzen, ganz in der gebrochenen Hostie, kurz, wie auch immer die Zeichen sich ändern, er bleibt für sich selbst derselbe.[1]) Wie das Manna dem Aussehen nach ganz gleicher Art war, dem Geschmacke nach aber je nach der Vorstellung des Genießenden verschieden, so ist umgekehrt bei der Eucharistie innerlich nur eine Wahrheit, nämlich der Leib Christi, während äußerlich die Gestalten wechseln, größer oder kleiner sein können, ohne deshalb ihrem Inhalte nach zu variieren.[2])

Die heilige Eucharistie ist auch Opfer. Ich sage nun, unser tägliches Opfer sei dasselbe, das Christus am Kreuze dargebracht hat, weil hier wie dort dieselbe wahre Substanz des Leibes Christi zugegen ist; wenn aber unser Opfer eine Figur, ein Abbild des Kreuzopfers genannt wird, so will das nicht sagen, es sei hier oder dort wesentlich ein anderer Christus vorhanden, sondern

---

[1]) Cap. XV. 266. 267 EF: „Christus non est alius quamvis variis sacramentis repraesentatus: quia cum species panis et vini duo sint sacramenta, non tamen in eis duo sunt diversi Christi, sed in utroque unus est Christus. . . . . Quia semper idem est totus, in magno totus, in parvo totus, in integro totus, in fracto totus, quia quomodocunque varientur signa, semper idem est in seipso."

[2]) 267 G.

derſelbe, der am Kreuze einmal geopfert wurde, wird auf dem Altare täglich noch geopfert und dargebracht, aber auf eine andere Weiſe: dort hat er wahrhaft gelitten und iſt für uns getötet worden, hier aber leidet er nicht mehr, es wird vielmehr das Gedächtnis ſeines Leidens täglich erneuert. Der Unterſchied zwiſchen dem Meßopfer und dem Kreuzopfer liegt alſo nicht im Opferprieſter oder der Opfergabe, ſondern in der Opferweiſe; das Meßopfer iſt die figürliche Repräſentation des Kreuzopfers, führt uns Chriſti Leiden und Sterben vor Augen, und entflammt uns zur Nachahmung ſeines Leidens; es ſtärkt und rüſtet uns wider unſre Feinde, es reinigt uns von den Laſtern und ſchmückt uns mit Tugenden und macht uns tauglich und würdig zum ewigen Leben. Obwohl nämlich das einmalige Opfer am Kreuze zum Heile und zur Erlöſung aller genügte, ſo iſt doch auch ein tägliches Opfer nötig zur Kräftigung und Stärkung der menſchlichen Schwachheit, die täglich verſucht wird und bald in ſchwerere, bald in leichtere Sünden fällt, ohne welche nun einmal das menſchliche Leben nicht hinzubringen iſt.[1]) Da nun das Sacrament des Leibes Chriſti für uns Menſchen ſo heilſam iſt, ſo laßt uns zuſehen, daß uns nicht irgend ein Irrtum eine ſo große Gnade entreiße. Die Schwachen nämlich, die von jedem Wind der Lehre hin- und hergeworfen werden, zweifeln ſogleich an der Wahrheit des Glaubens: weil es heißt, Chriſtus werde einmal geopfert in ſich ſelbſt und täglich im Sacramente, ſo verſtehen ſie dies ſo, als werde am Kreuze Chriſtus wahrhaft geopfert, in der hl. Meſſe aber nur bildlich. Allein wenn es heißt: Chriſtus wird in ſich ſelbſt geopfert, ſo bedeutet das nur: er wird geopfert in ſeiner menſchlichen Geſtalt; und wenn man ſagt: Chriſtus wird im Sacramente geopfert, ſo iſt dies ſo viel als: in der Geſtalt des Brodes und Weines; hier wie dort wird er jedoch wahrhaft geopfert ſeiner Subſtanz nach, und nur die äußere Geſtalt iſt verſchieden.[2]) Daher unterſcheiden auch die hl. Väter einen mehrfachen Leib Chriſti. So kennt der hl. Hieronymus

---

[1]) Cap. XVI. 268. 269; ſ. o. Paſchaſius!

[2]) Cap. XVI. CD: „Sed sciendum quia Christus immolari dicitur in seipso, id est, in humana forma et in sacramento, i. e. in panis et vini forma, non quin tam vere hic immoletur in seipso quantum ad substantiam sicut ibi, sed ut notet hic et ibi diversam ejusdem substantiae formam.“

einen zweifachen, den eucharistischen und den gekreuzigten, will aber nicht von einer doppelten Substanz, sondern nur von einer doppelten Erscheinungsweise einer und derselben Substanz reden. Der hl. Augustin spricht von einem dreifachen Leibe Christi, vom gekreuzigten, eucharistischen und mystischen; und da man nun das, was vom einen Leibe gilt, auf den andern bezieht, so entsteht für viele eine große Verwirrung.[1]) Eine Verwirrung entsteht auch dadurch, daß einige Brod und Wein das Sacrament des eucharistischen Leibes, diesen aber selbst wieder das Sacrament des natürlichen Leibes Christi nennen; denn da das Sacrament als solches vom bezeichneten Gegenstande notwendig verschieden sein muß, so könnte es scheinen, als sei die Eucharistie nicht wirklich Christi Leib, sondern etwas von ihm Verschiedenes, um so mehr, als sie ja auch in der hl. Schrift species, figura, similitudo, signum, mysterium, sacramentum genannt wird. Allein diese Bezeichnungen trägt das hl. Abendmahl nur wegen seiner Ähnlichkeit mit den Dingen, welche vor der Wandlung vorhanden gewesen waren; auch kann die Eucharistie, ohne Beeinträchtigung der realen Präsenz des Leibes Christi, in Wahrheit das Sacrament des gekreuzigten Leibes Christi genannt werden, sofern wir uns nämlich bei der Brechung des Brodes und beim Ausgießen des Blutes aus dem Kelche im Geiste die Brechung seines Leibes und sein Blutvergießen vorstellen. So würde ja z. B. auch ich, wenn ich als Greis nach Kinderart lallen, kriechen und andres der Art treiben würde, gleichsam ein Kind vorstellen, und zwar kein andres als mich selbst, wäre also das Bild von mir selbst, Bild und Abgebildetes zugleich. Auch Christus war das Sacrament seiner selbst, als er nämlich den beiden Emmausjüngern gegenüber sich anstellte, als wolle er weiter gehen, wobei er seine bevorstehende Himmelfahrt andeutete. Sacrament, Figur kann ferner die Eucharistie deshalb genannt werden, weil sie ein Bild des mystischen Leibes Christi, der Kirche ist.[2])

Wie die heilige Eucharistie aus einem Doppelten, dem Sacrament und der Sache desselben besteht, so ist auch ein doppelter Genuß des Leibes Christi zu unterscheiden, ein körperlicher und

---

[1]) XVII. 269 G. Vgl. oben denselben Gedanken bei Hrabanus Maurus!
[2]) XVII. XVIII. 269. 270.

ein geistiger. Der körperliche ist den Guten und Schlechten gemeinsam, nur daß er den einen zum Heile, den andern zum Gerichte gereicht; der geistige aber eignet nur den Guten. Mit dem Munde des Leibes essen und trinken wir körperlich, so oft wir vom Altare den Leib des Herrn aus der Hand des Priesters empfangen; mit dem Herzen aber essen und trinken wir geistig, so oft wir, wie Augustin schreibt, in unserm Gedächtnis das Leiden Christi erwägen, und darauf hin auch selbst unser Fleisch mit seinen Begierden und Lastern kreuzigen.[1]) Zwar meinen einige Christum von seinem Sacramente trennen zu sollen, als ob die Schlechten nur das Sacrament, nicht aber den Leib Christi empfingen, wie ja auch Judas beim heiligen Abendmahle der Communion nicht beigewohnt habe. Allein der hl. Augustin versichert ausdrücklich das Gegenteil; daß auch die Unwürdigen wahrhaft den Leib Christi, wenn gleich nur seiner Substanz, nicht seiner Wirksamkeit nach empfangen, veranschaulicht uns wieder das Beispiel vom menschlichen Worte. Wie das Wort ein Schall ist, der einen Begriff anzeigt und enthält, so ist die Brodsgestalt das Sacrament, das Christum den Herrn zugleich sinnbildet und enthält. Und wie das Wort von einigen gehört und verstanden, und also ganz aufgefaßt, von andern aber nur gehört, aber nicht verstanden wird, während es trotzdem, wenn es auch nicht verstanden wird, den Begriff doch wahrhaft enthält; so empfängt auch der Unwürdige körperlich das Sacrament, nicht aber geistig der Wirkung nach, und doch ist deshalb das Sacrament um nichts weniger der Leib Christi in Wahrheit der Substanz. Wie also auch die Bösen den Leib des Herrn wahrhaft genießen können, so kann er auch von unwürdigen Priestern wahrhaft consecriert werden. Auch Judas hörte von Christus den Auftrag: „Thuet dies zu meinem Andenken"; auch er würde, wenn er dem Auftrage des Herrn gemäß gehandelt hätte, nicht weniger wirklich und giltig consecriert haben wie die übrigen Apostel.[2]) Mit der Anweisung, wie die Guten den Leib des Herrn zu ihrem Heile empfangen könnten, und wie oft dies geschehen solle, schließt Alger den ersten Teil seines Werkes.[3])

[1]) XX. 272.
[2]) p. 272. 273 cap. XXI.
[3]) 274. 275. cap. XXII.

Im zweiten Buche beschäftigt sich der Verfasser damit, einige Bedenken zu lösen, die gegen die Kirchenlehre erhoben wurden. Weil nämlich nicht bloß von einem geistigen, sondern auch von einem leiblichen Genuß der Eucharistie die Rede ist, so behaupten einige, das heilige Altarssacrament sei wie der körperlichen Nießung, so auch dem körperlichen Secesse unterworfen, verfallen also in die abscheuliche Ketzerei der Sterkoranisten.[1]) Allein wie das Brod Fleisch werde, oder wie der Wein in Christi Blut sich verwandle, und ob diese nach Art anderer Speisen dem Secesse verfallen, das sucht der Gerechte, der aus dem Glauben lebt, überhaupt nicht zu ergrübeln oder zu begreifen. Unser Glaube sagt uns, daß dieses Opfer die Substanz des Leibes Christi enthält, der mit der Brodsgestalt verhüllt zugegen ist. Da nun keine Brodessubstanz mehr vorhanden ist — denn sie wurde ja in Christi Leib verwandelt — so ist auch nichts mehr vorhanden, was dem Seceß unterliegen könnte, da ja die Leibessubstanz Christi durchaus über jede Corruption erhaben, und eine geistige Speise den Gesetzen der grobleiblichen nicht unterworfen ist. Aber auch die sacramentalen Gestalten können einen Seceß nicht verursachen. Gewissen Substanzen inhärieren die Qualitäten der Form, Farbe, des Geschmackes ꝛc. der Art, daß letztere bei eintretender Veränderung jener verschwinden, wie z. B. wenn etwas Schwarzes weiß wird. So geht auch, wenn wirklich in den Qualitäten des Leibes Christi ein Defekt entsteht, dieser doch nicht so weit, daß ein Seceß anzunehmen wäre, sondern die sacramentalen Gestalten hören, wenn sie ihren Zweck erfüllt haben, einfach zu sein auf, wie ja auch Augustin gegen die Manichäer schreibt, daß die Taube und die Feuerflammen, in welchen der heilige Geist erschien, nachher zu existieren aufhörten.[2])

Wenn die Dialektiker fragen, wie denn, wenn die Substanz des Brodes in Christi Leib verwandelt und also kein Brod mehr vorhanden ist, doch die Accidentien desselben ohne Träger fortbestehen können, da doch die Substanz des Sacramentes, der Leib Christi, nicht die Farbe und den Geschmack des Brodes hat, so ist zu entgegnen, daß dies eine Wirkung der göttlichen Allmacht sei. Gott bewirkt nämlich, daß in seinem Sacramente

[1]) lib. II. cap. I F 275.
[2]) p. 276 CD.

die accidentellen Qualitäten durch sich selbst existieren, was freilich sonst unmöglich ist. Allein sollte derjenige, der der Jungfrau Fruchtbarkeit verlieh ohne Mannes Zuthun, nicht auch machen können, daß die Accidentien ohne substantiellen Träger existieren?[1])

Die Häretiker wenden ein, wenn ein beträchtliches Quantum von Brod und Wein consecriert werde, so könne man vom Genusse der eucharistischen Speise allein längere Zeit das Leben fristen; da nun erfahrungsgemäß auch während dieser Zeit eine Ausscheidung erfolge, so müsse diese notwendig von der eucharistischen Nahrung herrühren. Alger gibt zu, daß die himmlische Speise, welche das ewige Leben vermittelt, auch das zeitliche erhalten könne, bestreitet aber, daß sie dem Seceß verfalle und behauptet, „daß die Fortsetzung der natürlichen Digestionsverrichtungen im gegebenen Falle einem Wunder göttlicher Allmacht zuzuschreiben sei, welche eine Schwächung des ohne natürliche Nahrung seine Digestionsverrichtungen fortsetzenden Leibes verhütete".[2]) Die Gegner machen ferner geltend, daß das sacramentale Brod schimmle oder faule, von Mäusen zernagt und in deren Magen gefunden, auch vom Feuer verzehrt werde. Allein von all dem bleibt jedenfalls die Substanz des Sacramentes, Christi Leib, gänzlich unberührt, da er unversehrt im Himmel thront, mag auch was immer mit seinen Sacramenten zu geschehen scheinen. Wie ihn seine Jünger für einen Gärtner, Fremdling ꝛc. hielten, wie er seiner Menschheit nach Faustschläge und andre Entehrungen litt, ohne doch seiner Gottheit nach geschädigt zu werden, so läßt er auch zu, daß seinem Sacramente solches widerfahre, was seinen Auserwählten zur Erhöhung des Glaubensverdienstes, den Verworfenen zur Herzensverstockung, manchmal auch zur Bestrafung der Nachlässigkeit der Priester dient. Wenn Christus dem heiligen Martyrius als ein Aussätziger erschien, war er deshalb wirklich aussätzig?[3]) Aber nicht bloß das stellen wir in Abrede, daß

[1]) l. c. E: „Facit enim in suo sacramento accidentales qualitates existere per se quod in caeteris est impossibile. Sed qui virgini dedit foecunditatem sine semine, quid mirum, si sine substantiae fundamento facit qualitates existere per se?"

[2]) p. 276. 277 AB; vgl. Werner (Gerbert v. Aurillac, p. 185).

[3]) 277 B—G.

Christi Leib selbst faulen, von Tieren zernagt oder vom Feuer verzehrt werden könne, auch die sacramentalen Gestalten können von all dem so wenig betroffen werden, wie vom Lose der Digestion und Sekretion; die sacramentalen Gestalten scheinen nur zu faulen oder beschädigt zu sein, sind es aber in Wirklichkeit nicht, wie Christus seinen Jüngern ein Gespenst schien, in Wahrheit ein solches aber nicht war.[1]) Wird die Eucharistie von Betrunkenen oder Kranken erbrochen oder im Magen von Tieren gefunden, so will der Herr damit nichts Anderes andeuten, als daß er bei Betrunknen oder unbußfertigen Sündern nicht sein will, oder daß diejenigen, die ihn hätten aufbewahren oder genießen sollen, noch unter dem Tiere stehen. Denn da dem allmächtigen Schöpfer mit Ausnahme der Sünde alles rein ist, wie sollte ihm der Magen einer Maus unreiner erscheinen, als der eines unbußfertigen Ehebrechers? Wird die Eucharistie dem Feuer übergeben, so bleibt gleichfalls die Substanz unverletzt und nur die Spezies werden in diesem reinsten aller Sacramente aufgelöst.[2])

Wirft man die Frage auf, warum Gott, der doch ein Geist und unsichtbar ist und von seinen wahren Anbetern im Geiste und in der Wahrheit angebetet sein will (Joh. 4, 23), gleichwohl einen sichtbaren Opfercult eingesetzt habe, so ist zu entgegnen, dies sei deshalb geschehen, damit wir an die Gnade seiner Erbarmung mehr erinnert würden. „Wie unsre Abhängigkeit von äußern Mitteln unsrer Lebenserhaltung uns beständig an denjenigen mahnen soll, dem wir Dasein und Leben verdanken, so soll das Sacrament der Eucharistie als Unterpfand des ewigen Lebens in uns den Gedanken an denjenigen, in dessen Gnade wir zum ewigen Leben zu gelangen haben, stets gegenwärtig halten. Wir sind aber nicht reine Geistwesen, sondern zugleich auch Sinnenwesen und darum von sinnefälligen Erregungsmitteln unsres Andachtslebens abhängig; die äußere Culthandlung ist als Ausdruck der innern Herzensstimmung nicht etwas Äußerliches.

[1]) 277 GH: „Nec solum corpori Christi, sed et ipsi sacramento visibili eadem causa mucorem negamus et putredinem qua superius digestionem ... possunt tamen videri (species) mucidae vel putridae quamvis ita non sint, sicut Christus hortulanus“ etc.

[2]) 277. 278.

sondern der menschlich normale Ausdruck des innern Andachtslebens und Weihelebens, zumal wir nicht bloß mit den Gedanken unsres Herzens und Geistes Gott dienen, sondern auch unsere äußern sichtbaren Akte zu Erweisung dieses Dienstes gestalten sollen." [1]) Fragt man ferner, warum das Opfer der Kirche nicht aus dem bloßen Sacrament, oder nicht aus dem Leibe und Blute Christi ohne das Sacrament, sondern aus beiden bestehe, so ist zu entgegnen: Würde das Opfer aus dem bloßen Sacramente, aus Brod und Wein bestehen, so hätte das Opfer des neuen Bundes vor dem des alten gar nichts voraus, wäre im Gegenteil noch geringer als dieses, da doch das Manna, die Schaubrode, die Brandopfer des alten Volkes würdiger waren, als das Bischen Brod und Wein unsres Opfers, das zudem nur an etwas längst Geschehenes erinnern sollte, während jene etwas Künftiges vorbildeten. Ferner hätte dann Christus den Menschen des neuen Bundes auch nicht mehr gereicht als Moyses den seinigen, und es hätte nur ein Schatten dem andern Platz gemacht. Würde aber umgekehrt Christus seinen Leib unverhüllt in seiner wahren Gestalt reichen, so würde man vor dem Genusse zurückschrecken. Denn entweder müßten wir den Leib des Herrn tot oder lebendig empfangen. Den toten Leib können wir nicht erhalten, weil ja Christus jetzt unsterblich ist. Genössen wir aber den lebendigen Leib Christi, so würden wir ihn entweder im Zustande vor seinem Leiden, oder in dem nach der Auferstehung erhalten. In dem erstern können wir ihn nicht empfangen; denn wer vermöchte einen lebenden und unversehrten Menschen von 33 Jahren zu verschlingen? Ebenso wenig aber können wir ihn im Zustande der Verklärung empfangen, da menschliche Schwäche seine Klarheit nicht ertragen konnte; außerdem ginge in beiden Fällen das Glaubensverdienst verloren. Es war also ganz angezeigt, daß Christus in der Eucharistie Sacrament und Wahrheit vereinigte.[2]) Der Glaube ist in diesem Sacramente deshalb so erfordert, weil die Welt durch falschen Glauben zu Grunde ging, da nämlich Adam dem Teufel mehr glaubte als Gott. Wie der Teufel am Baume des Ungehorsams keine bildliche, sondern eine wirkliche

[1]) Cap. II. 278 CD; vgl. Werner, l. c. 186.

[2]) Cap. III. 278—280.

und sichtbare Frucht bot, und etwas Unsichtbares versprach, nämlich: „Ihr werdet sein wie die Götter", so reicht uns auch Gott im Sacramente nicht einen Schatten, sondern denjenigen selbst, der am Holze des Gehorsams hing, und verspricht uns das ewige Leben, auf daß dadurch, daß man ihm jetzt mehr glaubt als dem Teufel, jener falsche Glaube, der einst dem Teufel entgegengebracht ward, mit seinen Folgen geheilt werde. Wie beim verbotenen Baume, so darf auch beim Sacramente nicht der äußere sinnliche Eindruck maßgebend sein. Denn wie jene Frucht schön zum Ansehen und süß zum Genießen war und eine Speise zum Leben zu sein schien, aber den Tod brachte: so scheint umgekehrt das Sacrament des Leibes Christi eine Speise unsrer Sterblichkeit zu sein, während sie wahrhaft ewiges Leben ist.[1]) Wenn der Leib und das Blut des Herrn gerade in Brod und Wein gefeiert wird, so geschieht dies wegen deren nährenden und stärkenden Eigenschaften, so wie deshalb, weil gerade sie unsre Einverleibung in Christus am passendsten veranschaulichen.[2]) Wie kommt es, daß wir durch den Genuß der heiligen Eucharistie nicht sogleich auch dem Körper nach das ewige Leben haben, da doch Christus Joh. 6, 55 sagt: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben"? Allein diese Worte beziehen sich in erster Linie auf unsre Seele, die, wie sie vor dem Leibe das übernatürliche Leben verlor, so auch vor ihm des ewigen Lebens teilhaftig wird.[3]) Was endlich die Frage betrifft, warum das Brod kraft der Consecration nur in Christi Fleisch und der Wein nur in sein Blut verwandelt und das eine für sich Fleisch, das andre für sich Blut genannt werde, da man doch glaubt, es werde im Fleische der ganze Christus und im Blute der ganze Christus genossen,[4]) so ist dies auf Christus selbst zurückzuführen, der seinen Leib und sein Blut getrennt consecrierte und den Jüngern reichte, nicht als trennte er dadurch seine Substanz, so daß jene

[1]) IV. 280.

[2]) V. 281.

[3]) VI. 281. 282.

[4]) Cap. VIII. 282 D: „Quaeritur quoque quare panis in carnem, vinum in sanguinem per se consecrentur, et illud per se caro et illud per se sanguis dicatur, cum in carne totus Christus et in sanguine totus Christus sumi credatur" . . .

zwei Christusse empfangen hätten, während sie doch beidesmal nur den einen Christus empfingen; die Trennung bezieht sich vielmehr nur auf die Gestalten, um den Opfertod Christi anschaulicher vergegenwärtigen zu können, da die Brechung und Zermalmung der Brodsgestalt uns die Zerfleischung des Leibes, des Fleisches Christi im Leiden, die Darreichung des Weines sein Blutvergießen sinnbildet; keineswegs aber darf man glauben, man empfange Christi Leib ohne das Blut und das Blut getrennt und gesondert ohne den Leib.[1]) Ferner erinnert uns der Empfang der heiligen Communion unter den getrennten Gestalten daran, daß wir, die wir dem Leibe und der Seele nach zu Grunde gegangen waren, dem Leibe nach durch seinen Leib, der Seele nach durch sein Blut erlöst worden seien. Brod und Wein werden zwei verschiedene Sacramente genannt hinsichtlich ihrer verschiedenen Gestalten, obwohl sie zusammen nur ein einziges Sacrament bilden und auch nur eine und dieselbe Bedeutung haben. Wären Brod und Wein zwei verschiedene Sacramente und unter dem einen nur Christi Leib, unter dem andern nur Christi Blut zugegen, so bestünde ja das Opfer der Kirche aus einem Vierfachen, aus zwei Sacramenten und zwei Sachen derselben, während doch Augustin sagt, daß es aus einem Zweifachen bestehe, aus dem einen Sacramente, Brod und Wein, die einzeln wie zusammen dasselbe sinnbilden und enthalten, und der einen Sache desselben, dem Leib Christi, der nicht blutleer und tot ist, weshalb da, wo sein Leib ist, auch sein Blut, und wo sein Blut, auch der Leib zugegen sein muß.

In den letzten zwei Kapiteln des zweiten, sowie im ganzen dritten Buche handelt Alger darüber, warum Christi Leib gerade im weißen und nicht im schwarzen Brod consecriert werde, da man doch auch weißen und roten Wein nehme, warum man ferner gerade ungesäuertes Brod verwende, ob die Sacramente der Häretiker giltig seien, ob die Wirksamkeit der Sacramente von der moralischen Beschaffenheit der Priester abhänge ꝛc., Fragen,

[1]) 282 E: „Sed nec ideo corpus et sanguis per se dicitur, quasi corpus exanime et sanguis effusus et divisus a corpore credi debeat“ . . . . cf. F: „(non sunt) duae discretae res sacramenti, corpus et sanguis, quod est impossibile, cum Christi corpus non sit exangue et mortuum.“

welche mit den damals um sich greifenden Ketzereien der Waldenser und Albingenser im Zusammenhange stehen und dem zufolge außer dem Bereiche der mit Berengar verhandelten Streitfrage liegen.[1])

Odo von Cambray. Ernulf von Rochester. Hugo Metellus.

Von geringerer Bedeutung als die Vorausgehenden, aber doch für die Geschichte der Abendmahlslehre unserer Periode nicht ganz ohne Interesse sind die Abhandlungen, welche Odo[2]), erst Vorsteher der Schule seiner Geburtsstadt Orleans, seit 1105 Bischof zu Cambray, † 1113; Ernulf[3]), Schüler Lanfranc's, Bischof von Rochester, † 1124; Hugo Metellus[4]), Zeitgenosse Abälard's, hinterlassen haben. In seiner „expositio sacri Canonis",[5]) worin er den Canon des römischen Missale's commentiert, bemerkt Odo zu den Worten: Qui pridie quam pateretur . . . gratias agens benedixit: „Er segnete es, er machte es zu seinem Leibe. Was vorher Brod war, ist jetzt durch die Segnung Fleisch geworden. Jetzt ist es Fleisch, nicht mehr Brod. „Er brach es".

[1]) Vgl. Werner, l. c. 182. — Bekannt ist das Urteil des Petrus Venerabilis über die Schriften Lanfranc's, Guitmund's und Alger's (cont. Heinr. et Petrobrus. haer. II. 55): „Horum primus de veritate corporis et sanguinis Christi quae sacramentorum velamine tegitur, bene, plene, perfecte; sequens melius, plenius, perfectius; ultimus optime, plenissime, perfectissime disseruit, adeo ut nihil etiam scrupulosissimo lectori quaerendum reliquerint". Dazu schreibt die hist. lit XI. p. 158 s.: „Pierre le Vén. parlant de cet ouvrage ne fait pas difficulté de le préférer à ce de Lanfranc et de Guitmund . . . . Il paroit que l'amitié a beaucoup influé dans le jugement de cet abbé. Mr. Dupin pense à notre avis avec plus de justesse et d'impartialité. „Il est vrai, dit ce critique, que le traité d'Alger est beaucoup plus ample et quil cite un plus grand nombre de passages de pères. Mais l'auteur ne raisonne pas si juste et n'ecrit pas si bien que Lanfranc. Il a suivi le plan de Guitmund et n'a fait presque qu'étendre et confirmer ses raisonnements". Wie weit letzterer Satz richtig ist, wird sich uns später ergeben; wir bemerken nur, daß vorstehendes Urteil, so sehr auch auf seine Unparteilichkeit gepocht wird, auf einer für uns unerklärlichen Voreingenommenheit für Lanfranc beruht, dessen Schrift hinter der Alger's weit zurücksteht.

[2]) Vgl. Busse, Grundr. II. § 969. p. 55.

[3]) Dachery, Spicil. II. p. 19.

[4]) Mabillon, vet. anal. III. 463 s.; Busse, l. c. § 1101 p. 108. 109.

[5]) Bibl. m. Lugd. XXI. 221—227.

O Wunder! Er ward zwischen den Fingern gebrochen und saß unversehrt in Mitte der Jünger. Er war unverletzt und ward in Teile geteilt; er hielt sich selbst in den Händen und reichte sich seinen Jüngern zur Speise dar . . . So genießen auch wir täglich Christum auf dem Altare, zermalmen ihn mit den Zähnen, und er bleibt unverletzt. Wir genießen, essen und zermalmen ihn aber nicht bloß der Gestalt nach, sondern in Wirklichkeit, nicht bloß der Form, sondern auch Substanz nach.[1]) Daß aber Christus genossen wird und doch ganz, zermalmt und geteilt wird und doch unversehrt bleibt, das ist ebenso wunderbar, wie das, daß er nach der Auferstehung seinen geistigen Leib berühren ließ, da doch auch Tastbarkeit und Geistigkeit entgegengesetzte Begriffe sind.[2]) Es gehört zum katholischen Glauben, daß man bekennt, es sei nach der Segnung wahres Blut vorhanden, so daß ein Ungläubiger derjenige ist, der dies nicht bekennt. Der Kelch des Altares ist ein „mysterium fidei", weil unter der Figur und dem Geschmacke des Weins wahres Blut verborgen geglaubt wird. Man nimmt Wein wahr und doch ist keiner vorhanden; es zeigt sich kein Blut, und doch ist es zugegen.[3]) Wenn die Eucharistie auch nach der Segnung noch Brod genannt wird, so darf man daran nicht irre werden; denn es heißt so, weil geschrieben steht: „Ich bin das lebendige Brod", und: „Brod der Engel hat der Mensch gegessen".[4]) Warum bitten wir den Vater, daß er unser Opfer wohlgefällig annehme, da es doch für ihn nichts Wohlgefälligeres geben kann, und er selbst gesagt hat: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe"?[5]) Allein diese Worte beziehen sich nicht auf Christus, der geopfert wird, sondern auf uns, die wir das Opfer darbringen, aber wegen unserer vielen Sünden

[1]) 224 F: „Consumimus autem, manducamus et atterimus non tantum specie, sed et re; non solum forma, sed et substantia." Dieser Satz Odo's schließt sich unverkennbar an die berengarische Formel von 1059 an, und zeigt, daß Abbaud und Walther mit ihrer Meinung, der Leib Christi selbst sei es, was in der Eucharistie gebrochen wird, nicht so vereinzelt standen.

[2]) Vgl. oben Guitmund, dem dieser Gedanke wohl entlehnt ist.

[3]) 225 AC.

[4]) 225 FG.

[5]) Vgl. Berengar, de s. c. p. 278.

fürchten müſſen, daß Gott es aus unſern Händen verſchmähe; wir flehen alſo, Gott möge unſer Opfer ebenſo gnädig aufnehmen, wie er das Abel's, Abraham's, Melchiſedech's gnädig annahm.[1] Warum bitten wir ferner, es möge der Leib des Herrn vor das Angeſicht des Herrn gebracht werden, da doch Chriſtus im Himmel ſchon zur Rechten des Vaters ſitzt? Doch das iſt nicht ſo zu verſtehen, als werde das Brod vom Altare in den Himmel getragen und dort in Chriſti Leib verwandelt; da Gott allgegenwärtig iſt, ſo bedarf es keiner Veränderung des Ortes, wenn das Brod in Fleiſch verwandelt und mit Gott verbunden werden ſoll.[2] Wir empfangen Gnade und Segen, wenn wir den Leib und das Blut Chriſti würdig empfangen; der Unwürdige empfängt ſie zwar auch mit dem Munde leiblich, hat aber geiſtig keinen Nutzen davon. So viel Brode auf den Altar gelegt werden, ſo viel Figuren bleiben, während die Vielheit ihrer Subſtanzen in den einen Leib Chriſti verwandelt wird, ſo daß für's Auge eine Vielheit, für den Geiſt aber unſichtbar nur eine einzige Subſtanz vorhanden iſt, da die vielen Hoſtien nicht viele Leiber Chriſti, ſondern nur einen einzigen bilden.[3]

Ernulf von Rocheſter ſah ſich zu einer Kundgebung ſeiner Anſicht über das heilige Abendmahl veranlaßt durch einen gewiſſen Lambert, der ihm verſchiedene diesbezügliche Fragen vorlegt hatte, die der Biſchof brieflich beantwortete.[4] Die erſte von ihnen ging dahin: „Warum in der Kirche das heilige Abendmahl nicht mehr in der Weiſe gefeiert werde, wie es Chriſtus mit ſeinen Apoſteln gehalten habe, daß nämlich die beiden Geſtalten nacheinander und geſondert gereicht werden, während man jetzt den Leib des Herrn in's heilige Blut getaucht reiche?“ Ernulf erwidert: Das Partikelchen vom Leibe des Herrn wird deshalb nicht trocken, ſondern befeuchtet mit dem Blute des Herrn den Gläubigen gereicht, damit das heilige Blut nicht ſo leicht

---

[1] 225. 226.

[2] 226 C: „Sub eodem loco qui panis erat, fit verbi caro . . . . Quia Deus est ubique, non fit loci mutatione, ut conjungatur Deo de pane facta caro.“

[3] 226. 227.

[4] Ernulfi Roffensis episcopi littera, qua variis Lamberti quaestionibus respondet, Dachery, Spic. II. 431—443.

verschüttet werde.[1]) Ferner wird gefragt: „Warum die heilige Hostie in vier Teile geteilt und der vierte in den Kelch gesenkt werde?“ Der Prälat bemerkt darauf, gebräuchlicher sei es, die heilige Hostie in drei Teile zu zerlegen, wofür er verschiedene Congruenzgründe anführt. Die dritte Frage lautet: „Beim Empfange der heiligen Communion wird der Leib des Herrn entweder ganz oder teilweise genossen. Wenn nun, wie wir glauben, der ganze Leib des Herrn empfangen und Christus nicht geteilt wird, warum genießt man doch das Blut des Herrn ohne den Leib?“ Ernulf sagt, mit dem Blute empfange man zugleich auch den Leib und mit dem Leibe das Blut; wenn man aber unter der Gestalt des Brodes zunächst den Leib und unter der Gestalt des Weines zunächst das Blut zugegen denke, so geschehe dies deshalb, weil die feste Brodsgestalt am geeignetsten das Sacrament des festen Leibes, der flüssige Wein das des flüssigen Blutes Christi bilde. Endlich wird die Frage aufgeworfen, ob man, wenn der ganze Christus empfangen werde, den Leib allein ohne die Seele, oder auch die Seele mit dem Leibe empfange? Derartige Bedenken, erklärt der Bischof, werden gerne von solchen erhoben, die weise erscheinen wollen und mehr Gefallen daran finden, sich stolz auf philosophische Disputationen zu verlegen, als sich in Demut den kirchlichen Satzungen und den heiligen Autoritäten zu unterwerfen. So pflegen sie denn einzuwenden: Der Leib Christi, den man vom Altare empfängt, ist entweder beseelt oder unbeseelt. Ist er beseelt, warum bewegt er sich nicht von selbst? Ist er aber unbeseelt, wie kann es dann jener Leib sein, der auferstand von den Toten und in alle Ewigkeit lebt? Ferner: Der Leib des Herrn ist entweder corruptibel oder incorruptibel. Ist er incorruptibel, wie kann er dann gebrochen, verkleinert werden, verderben? Ist er aber corruptibel, wie kann es dann der auferstandene Leib Christi sein, der von keiner Corruption mehr etwas weiß? Solche spitzfindige Einwendungen lieben solche zu erheben, denen die Stärke

[1]) „Provide actum est, ut Dominici portiuncula corporis non sicca, sicut Dominum egisse novimus, porrigatur, sed Domini infusa sanguine tribuatur.“ Wenn auch aus dem Folgenden erhellt, daß diese Worte nicht im kapernaitischen Sinne mißdeutet werden dürfen, so beweisen sie doch, daß wenigstens kapernaitische Ausdrücke noch immer im Gebrauche waren.

und die Autorität der heiligen Schrift nicht genügt, denen vielmehr am Herzen liegt, den Gründen weltlicher Weisheit zu folgen, die thöricht ist vor der Weisheit Gottes. Der Gerechte aber, der aus dem Glauben lebt, nimmt alles für wahr an, was der heilige Geist zu glauben befiehlt. Derjenige scheint sein ewiges Heil auf's Spiel zu setzen, der über die Mysterien des Heils Untersuchungen anstellt, denn es steht geschrieben: Wer zweifelt, der glaubt nicht. Kann doch der Verstand auch nicht begreifen, wie Brod und Wein durch Christi Wort Fleisch und Blut wird, und doch darf niemand dies in Zweifel ziehen, da die allmächtige Wahrheit selbst spricht: „Dies ist mein Leib". Wir glauben und halten fest, daß die Substanz des Brodes durch die Kraft der Einsetzungsworte in die Substanz des Fleisches Christi verwandelt sei. Doch wissen wir auf's bestimmteste und überzeugen uns davon auch durch unsere Sinne, daß die Qualitäten des Brodes unverändert bleiben, obschon die Substanz des Brodes, die ja Fleisch geworden ist, nicht bleibt. Doch ich breche ab und will lieber mit den Einfältigen einfältig glauben, als der Einfalt der Taube widersprechen. Ernulf's Brief ist in verschiedener Hinsicht beachtenswert: 1) Der Verfasser ist ein Schüler Lanfrancs. 2) Der Brief beweist, welche Verbreitung die Abendmahlscontroverse gefunden hatte. 3) Wir erkennen aus ihm die rationalistische Tendenz der berengarischen Schule. 4) Ernulf hat so wenig wie sein Meister Lanfranc auf das ihm vorgehaltene Dilemma: wie denn Christi Leib, wenn er incorruptibel sei, gebrochen werden könne, eine Antwort, sondern verweist einfach auf den Glauben.

Hugo Metellus verfaßte seinen Brief „de sanctissimo Eucharistiae sacramento"[1]) zu dem Zwecke, einen gewissen Gerland von seiner häretischen Anschauung abzubringen. „Die Ansichten", schreibt er, „die du im Volke über den Leib und das Blut des Herrn verbreitest, riechen nach Häresie und haben nach deinem Vorgange schon sehr Viele in den Abgrund des Irrtums gestürzt. Du baust auf die Worte des hl. Augustin. Baue nicht darauf: er steht nicht auf deiner Seite in dieser Lehre. Du irrst durchwegs. Du behauptest mit dem hl. Augustin, die Worte des Herrn über den Leib und das Blut seien figürlich zu nehmen:

[1]) Hugonis Metelli Canonici Regularis epistola ad Gerlandum, Mabillon, (vet. anal. III. 459—463).

doch Auguſtin wollte dieſe Worte nur von einem geiſtigen, den Guten allein zukommenden Eſſen des Leibes Chriſti verſtanden wiſſen, nicht aber vom ſacramentalen, das den Guten wie den Schlechten gemeinſam iſt. Ferner entgegneſt du: Was auf dem Altare geſchieht, iſt ein Sacrament; das Sacrament iſt aber ein Zeichen einer heiligen Sache, das Zeichen aber iſt das Bezeichnete nicht ſelbſt. Allerdings iſt das richtig: die Euchariſtie iſt wirklich ein Zeichen, aber ein Zeichen nicht des Leibes Chriſti, ſondern unſrer myſtiſchen Einverleibung und Vereinigung mit ihm. Daß Auguſtin auf deiner Seite nicht ſteht, erhellt ſchon aus ſeinen Worten: „Dasſelbe Blut, das die Juden bei der Verfolgung Jeſu vergoſſen, haben ſie ſpäter gläubig getrunken.“ Sage nicht: Wenn es der wahre Leib Chriſti iſt, ſo vermag er nicht zur ſelben Zeit an verſchiedenen Orten zu ſein. Du leugneſt ja auch nicht, daß Maria als Jungfrau geboren habe, Chriſtus bei verſchloſſenen Thüren zu den Jüngern gekommen ſei, obgleich auch dieſe Thatſachen der Ordnung der Natur nicht entſprechen. Wenn das geheiligte Brod nicht der Leib Chriſti iſt, ſondern nur eine Figur desſelben, wie du und mit dir noch viele behaupten, ſo wundere ich mich ſehr, warum der Apoſtel ſo ſehr vor dem unwürdigen Genuſſe desſelben warnt. Wenn das Brod des Altares ſchlechthin Brod iſt, aber, durch das Wort Gottes und das Gebet des Prieſters geheiligt, die Kraft hat, unwürdig genoſſen körperliche Schwäche, ja ſelbſt den Tod herbeizuführen, warum hat das gewöhnliche Tiſchbrod, das ja auch durch des Prieſters Gebet geheiligt wird, nicht dieſelbe Wirkung? Das eine iſt Brod wie das andere; das eine wird geheiligt wie das andere. Warum vermag das eine mehr als das andere? Deshalb, weil bei der Euchariſtie Opferprieſter und Opfergabe identiſch ſind. Das ſind eben die Großthaten Gottes, die nicht ergrübelt, ſondern geglaubt ſein wollen. Was kann es Schrecklicheres geben, als daß einſt auf das Gebet des hl. Gregorius hin das Brod des Altares die Geſtalt des Fleiſches annahm? Kehre um, Bruder! Wie des Morgens bei Sonnenaufgang zuerſt die Berge und dann erſt die Thäler im Sonnenlichte erſtrahlen, ſo verharren auch die frommen Männer und hochberühmten Lehrer im Glauben, daß das geheiligte Brod des Altares nicht mehr Brod, ſondern Chriſti lebendiger Leib ſei. Und wenn, ja weil

wahr ist, daß Christus den Vater um Stärkung des Glaubens für Petrus gebeten hat, und wenn, ja weil wahr ist, daß der Glaube des Petrus über den Leib und das Blut des Herrn von ihm angefangen durch die Reihenfolge der Päpste bis herab auf unsere Tage sich unversehrt bewahrt hat, so stehe ab von deinem entsetzlichen Irrtume und beeile dich, wieder zum Glauben der Kirche, deiner Mutter, zurückzukehren!"

Petrus Damiani (?).

Unter diesem Namen findet sich eine „Expositio Canonis Missae",[1]) worin es heißt: „Wenn der Priester jene Worte Christi ausspricht: „Dies ist mein Leib", so wird Brod und Wein in Fleisch und Blut verwandelt durch Wirkung jener göttlichen Allmacht, kraft deren das Wort Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat, kraft deren er sprach, und alles ist geworden, kraft deren das Weib Lot's in eine Salzsäule, der Stab Moysis in eine Schlange, das Gewässer in Blut, das Wasser in Wein verwandelt ward. Wenn das Wort des Elias Feuer vom Himmel herabrufen konnte, sollte dann das Wort Christi nicht Brod in Fleisch zu verwandeln imstande sein? Entgegnet aber jemand: Ich bin wohl sicher, daß Gott dies thun kann, aber nicht, daß er es will, so weisen wir ihn hin auf Christi Wort: „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen und sein Blut nicht trinken werdet, werdet ihr das Leben nicht in euch haben". Ich aber, der ich das ewige Leben zu haben begehre, esse wahrhaft sein Fleisch und trinke wahrhaft sein Blut, und zwar jenes, das er aus der Jungfrau annahm und am Kreuze vergoß. Wie die Witwe von Sarepta täglich Mehl aus der Truhe und Öl aus dem Kruge nahm, ohne daß dieses abnahm, so genießt auch die ganze Kirche täglich das Fleisch und Blut, ohne es aufzuzehren. Ob aber das Brod Stück für Stück in Christi Leib verwandelt wird oder ganz, das weiß Gott, der uns zu glauben befahl, zu grübeln verbot. Da aber die Gegner uns hartnäckig mit Fragen bestürmen, so geben wir, ohne dem Glauben zu nahe zu treten, zu, daß das Brod nicht stückweise, sondern ganz in Christi Leib verwandelt

[1]) Bei Migne, t. 145: „Expositio Canonis Missae secundum Petrum Damiani", p. 879—892; ferner Ang. Mai, Collectio T. VI. p. 221—225.

werde.[1]) Doch glaube ich, daß nach der Consecration Christus unter der ganzen Gestalt des Brodes ganz zugegen ist, ganz aber auch unter den einzelnen Teilen, ganz in einer großen, ganz in einer kleinen, ganz in einer ganzen, ganz in einer gebrochenen Hostie. Einige dagegen sagen: Solange die Spezies unversehrt ist, ist unter der ganzen Spezies der ganze Leib Christi vorhanden; wird sie aber geteilt, so beginnt er unter den einzelnen Teilen ganz zugegen zu sein, wie ja auch im Spiegel, solange er ganz ist, nur ein Bild des Beschauers sich zeigt, während sich, wenn der Spiegel zerbrochen ist, so viele Bilder zeigen als Stücke sind. Man fragt, ob der Leib des Herrn in der Eucharistie örtlich zugegen sei, ob er sich räumlich ausdehne, ob man von ihm sagen müsse, er liege, sitze, stehe in der heiligen Hostie[2]) — Fragen, auf welche wir nicht eingehen wollen. Ferner pflegt von vielen untersucht, aber von wenigen verstanden zu werden, was denn in der Eucharistie gebrochen, von den Mäusen zernagt oder verbrannt werde? Antwort: Wie die Substanz des Brodes wunderbarer Weise in den Leib Christi sich verwandelt und im Sacramente zu sein anfängt, so kehrt sie auch, wenn jenes zu sein aufhört, wunderbarer Weise gewissermassen wieder zurück. Die Form des Brodes ist es, was gebrochen und zermalmt wird, was man aber empfängt und genießt, ist Christi Leib; die Corruption wird nur von der Gestalt des Brodes, der Empfang und Genuß aber vom Leibe Christi prädiciert.[3]) Beim letzten Abendmahle hat Christus der Herr den Jüngern seinen Leib so gegeben, wie er damals war, sterblich und leidens-

[1]) p 882: „Verum an partes in partes, an totum in totum transeat novit ille qui facit . . . Sed quia instat quaerentis improbitas, salva fide concedemus, quod talis panis in tale corpus commutatur, nec pars in partem."

[2]) „Quaeritur utrum corpus Dominicum sit locale, utrum faciat localem distantiam, utrum dici debeat quod jacet aut sedet aut stat . . ."

[3]) p. 882. 883: „Solet a multis inquiri sed a paucis intelligi: quid frangitur ibi, quid a mure corroditur, quid inde crematur, cum sacramentum concrematur? Responsio: Sicut miraculose convertitur substantia in corpus Dominicum et incipit esse sub sacramento, sic quodammodo miraculose revertitur, cum ipsum ibi desinit esse . . . Dicamus ergo ad primum, quod forma panis frangitur et atteritur, sed corpus Christi sumitur ed comeditur, ea quae notant corruptionem ad formam panis referentes, ea vero quae notant acceptionem, ad corpus Christi."

fähig; doch pflegt man zu zweifeln, ob auch Judas ihn empfangen habe. Letzteres scheint aus den Worten des Herrn zu folgen: Trinket alle davon! Fragt man aber, wie denn der Arzt dem Kranken eine Medizin reichen konnte, von der er wußte, daß sie ihm den Tod bringen werde, so ist zu erwidern: Christus hat dem Judas die heilige Communion deshalb gespendet, um zu zeigen, daß der Priester die heilige Communion auch einem solchen nicht weigern dürfe, von dem er weiß, daß er ein Verbrecher ist. Vielleicht beschäftigt jemanden noch der Gedanke, was nach dem Genuß aus dem Leibe des Herrn werde? Allein das heilige Abendmahl ist nicht eine Leibes-, sondern eine Seelenspeise, kann also auch nicht dem Verdauungs- und Ausscheidungsprocesse unterworfen sein. Stellte sich gleichwohl auf den bloßen Genuß der Eucharistie hin ein Seceß oder Erbrechen ein, so rühre dies von den sacramentalen Spezies her, welche das Subjekt aller jener Vorgänge sind, die sonst am Brode selbst geschehen. Die Spezies werden zernagt, die Wahrheit aber, der Leib Christi, wird niemals verletzt. Daß aber Christus das Sacrament seines Leibes unter einer fremden Gestalt eingesetzt hat, geschah aus drei Gründen: um das Verdienst des Glaubens zu mehren, weil etwas Anderes gesehen als geglaubt wird; um die Sinne zu schonen, damit nicht die Seele vor dem sich entsetze, was das Auge schaut; um alles Verächtliche zu vermeiden, damit nicht der Heide den Christen höhne, daß er Menschenfleisch esse."

Welche wichtigen Gründe die Herausgeber[1]) bestimmten, die expositio dem Petrus Damiani zu vindicieren, wissen wir nicht. Da aber dieser Heilige schon 1071, also noch vor dem Erscheinen des Buches Guitmunds, starb, und da die Abendmahlsanschauung der expositio offenbar eine gereiftere ist als die Guitmunds,[2]) so

[1]) In der von Constantinus Cajetanus, Paris 1743, besorgten Ausgabe der Werke des hl. Petrus Damiani findet sich die expositio canonis nicht. Dagegen nimmt Werner (Gerbert v. Aurillac, p. 187) dieselbe unbedenklich als Arbeit Damiani's an; ebenso Neukirch (p. 58); Ang. Mai (l. c. p. 211. Note 1). Letzterer gesteht zugleich, daß weder Trithemius, noch andere ältere oder neuere Bibliographen vorliegendes Werk zu kennen scheinen; doch ist auch, was Mai für die Autorschaft Damiani's anführt, nicht zwingender Natur.

[2]) Erinnern wir uns nur an die Bestimmtheit, mit der die expositio zwischen den Accidentien und dem eucharistischen Leibe unterscheidet und eine etwaige Corruption ausdrücklich nur den Species zuschreibt, während noch

halten wir es für sehr unwahrscheinlich, daß Petrus der Verfasser unser Auslegung sei, die vielmehr einer spätern Zeit, etwa der nach Anselm und Hildebert, angehören dürfte.

Anselm von Canterbury.

Lanfranc's genialster Schüler war Anselm[1]), geb. 1033 zu Aosta in Piemont, später Mönch, Prior und Abt im Kloster Bec in der Normandie, endlich Erzbischof von Canterbury, † 1109. Wie Guitmund war auch Anselm in der günstigen Lage gewesen, an der Seite seines Lehrers Lanfranc über den Verlauf der berengarischen Abendmahlscontroverse, über den eigentlichen Charakter der Irrlehre und ihre Wirkungen sich zu informieren[2]), und so möchten wir von ihm eine eingehende Widerlegungsschrift nach Art derjenigen erwarten, wie sie uns Guitmund hinterließ. Gleichwohl hat sich Anselm über die heilige Eucharistie nur gelegentlich in einem[3]) seiner Briefe geäußert. „Weil die ganze menschliche Natur, Leib und Seele, verderbt war, so war es

---

Guitmund und Alger selbst die Spezies von jeder Corruption ausnehmen; denken wir ferner an den Einwurf, ob das Brod stückweise oder ganz verwandelt werde, ob Christi Leib in der Eucharistie liegend oder stehend zugegen sei, Fragen, an welche 1071 kein Mensch dachte und die erst geraume Zeit später ventiliert wurden. Auch die Art der Darstellung selbst erinnert an die scholastische Methode und deutet damit gleichfalls auf eine spätere Abfassungszeit hin. Ferner ist dem Verfasser der expositio bereits der Ausdruck „transsubstantiatio", „transsubstantiare" geläufig, womit der katholische Lehrbegriff wirklich prägnant und treffend bezeichnet wird; eben deshalb ist es aber auch nicht denkbar, daß die nachfolgenden Autoren bis auf Hildebert von Tours sich diesen Terminus ganz hätten entgehen lassen sollen, besonders wenn man die bedeutende Persönlichkeit Damiani's erwägt.

[1]) Vgl. Busse (Grundr., II. § 917 p. 30); Möhler (Ges. Schriften und Aufsätze, I. 32 ff.); Kirchenlex. (I. Aufl. I. 264 ff.).

[2]) Vgl. Reuter (Gesch. d. rel. Aufkl. I. 129.)

[3]) Epist. CVI, „S. Anselmus, Cantuarensis Archiep., de corpore et sanguine Domini", bei Gerberon, (S. Anselmi opp. p. 453. 454, epist. lib. IV). Wohl handelt auch epist. CV vom heiligen Abendmahl. Allein dieser Brief hat nicht Anselm zum Verfasser, sondern ist identisch mit dem des Mönches Anastasius von Angers, unter dessen Namen er oben besprochen wurde. Daß er wirklich nicht dem Anselmus, sondern dem Anastasius angehöre, bezeugt schon der Inhalt des Briefes, der nur eine Reproduktion radbertischer Gedanken, aber nichts eines Anselmischen Geistes Würdiges enthält. Vgl. übrigens Dachery (opp. Lanf., p. 21. 22).

notwendig, daß Gott, der beides zu erlösen kam, mit beiden sich vereinige, so daß die Seele des Menschen durch die Seele Christi, der Leib durch Christi Leib erlöst wurde. Um nun beides zu sinnbilden, legen wir Brod und Wein auf den Altar und glauben, daß das Brod der Leib Christi, und daß durch den würdigen Genuß desselben unser Leib einst dem Leibe Christi in der Unsterblichkeit und Leidensunfähigkeit gleichförmig werde, ebenso wie der Wein in Christi Blut verwandelt wird und unsre Seele der Seele Christi gleichförmig macht. Da die Seele Christi durch irgend etwas Körperliches dargestellt werden mußte, so geschah dies am geeignetsten durch's Blut, welches der Sitz der Seele ist. Doch ist dies nicht so zu verstehen, als ob wir beim Empfange des Blutes bloß die Seele und nicht auch den Leib, oder beim Empfange des Leibes bloß den Leib und nicht auch die Seele erhielten; vielmehr empfangen wir beim Genusse des Blutes den ganzen Christus, Gott und den Menschen, und ebenso beim Genusse des Leibes.[2]) Und obwohl wir den Leib gesondert und das Blut gesondert empfangen, so empfangen wir Christum doch nicht zweimal, sondern nur einmal, und zwar unsterblich und leidensunfähig. Die Sitte, Leib und Blut Christi gesondert zu empfangen, hat sich in der Kirche deshalb eingebürgert, damit wir erkennen sollten, daß wir Christo dem Leibe und der Seele nach gleichförmig werden sollen. Wasser wird dem Weine beigemischt, weil aus der Seitenwunde Christi Blut und Wasser floß, welch letzteres ein Bild der Taufe ist, in welcher das Volk durch die Ausgießung des Blutes wiedergeboren wird. Wie kann es aber geschehen, daß der Leib Christi, der doch unverletzlich und incorruptibel ist, mit den Zähnen zermalmt und von Mäusen zernagt wird? Indes nach der Erklärung der heiligen Väter verhält sich die Sache so, daß das Brod des Altares durch die Einsetzungsworte in Christi Leib verwandelt wird, so daß allerdings nicht die Substanz, wohl aber die Spezies des Brodes und Weines zurückbleiben, nämlich Form, Farbe, Geschmack; den sacramentalen Gestalten nach geschieht im Sacramente einiges, was dem Leibe Christi selbst nicht wider-

---

[1]) p. 453 AB: „ . . . in acceptione sanguinis totum Christum, Deum et hominem, et in acceptione corporis similiter totum accipiamus".

fahren kann[1]), ſie ſind es, die zermalmt, an einem Orte eingeſchloſſen, von Mäuſen zernagt werden und in deren Magen gelangen. Der Leib Chriſti iſt deshalb nicht ſichtbar zugegen, damit der menſchliche Geiſt ſich nicht entſetze." Auch Anſelm kennt einen zweifachen Genuß des Leibes Chriſti, einen ſacramentalen und geiſtigen; des letztern ſind nur die Gläubigen fähig, die durch ihre Unſchuld Chriſto gleichförmig ſind. Doch empfangen auch die Unwürdigen die wahre Subſtanz des Leibes Chriſti, was einigen wegen deren Unreinheit und der erhabenen Würde des Leibes Chriſti unmöglich und entſetzlich ſcheint. Jedoch der Leib Chriſti iſt an ſich ſchon ſo würdig, daß er weder um eines würdigen Ortes willen würdiger oder reiner, noch wegen eines unreinen Gefäßes unrein wird, wie ſchon Auguſtin bezeugt. Man ſoll nicht fragen, was aus dem Leibe Chriſti nach dem Genuſſe werde, auch nicht zweifeln, wie das Brod in Chriſti wahren Leib verwandelt werden könne, ſo daß die Subſtanz des Brodes nicht übrig bleibt, da wir aus der heiligen Schrift doch auch andere Beiſpiele einer Weſenswandlung kennen, und ſelbſt der Menſch imſtande iſt, etwas ſo zu verwandeln, daß es etwas ganz Anderes zu ſein ſcheint. Anſelm ſchließt ſein Schreiben mit zwei Citaten aus dem heiligen Auguſtin, die aber wörtlich dem Buche des Paſchaſius entlehnt ſind.[2])

Hildebert von Tours.

Der letzte, der im berengariſchen Abendmahlſtreite zur Verteidigung der Kirchenlehre ſeine Stimme erhob, iſt merkwürdigerweiſe ein begeiſterter Schüler Berengar's ſelbſt, nämlich Hildebert,[3]) geboren 1057, 1097 Biſchof von Mans, 1126 Erzbiſchof von Tours, † 1132. In ſeinen Schriften[4]) kommt er wiederholt auf

---

[1]) p. 453 C: „Secundum speciem remanentem quaedam ibi fiunt quae nullomodo secundum hoc quod est, possunt fieri, scilicet quod atteritur, uno loco conchiditur et a soricibus roditur et in ventrem trajicitur".

[2]) cap. IX und XII.

[3]) Hist. lit. XI. 250 s.; Hebert-Duperron, de venerab. Hildeberti vita et scriptis; Buſſe, Grundr. § 1046, II. 85.

[4]) V. Hildeberti opp., lab. et stud. Ant. Beaugendre, Paris. 1708.

die Abendmahlslehre zu sprechen, hält sich jedoch immer auf streng-kirchlichem Boden. Er verdammt den Irrtum, aber den irrenden Berengar selbst mit tadelnden, unwilligen Worten gleich Guitmund zu schmähen, verwehrt ihm seine Ehrfurcht, seine Pietät gegen den geliebten Meister. In seinem Sermo V in coena Domini [1]) eignet sich Hildebert Anselm's vorhin mitgeteilten Brief fast wörtlich an; in seinem „kurzen Traktat über das Sacrament des Altars" [2]) sagt er: „Welcher Verstand vermöchte zu begreifen, wie Christi Fleisch täglich vom Himmel zu uns auf den Altar und vom Altare zu uns kommt, ohne doch den Himmel zu verlassen, von dannen er kam? Obwohl sein Leib bei uns ist, so ist er doch auch im Himmel. Bei uns ist er zu gleicher Zeit auf verschiedenen Altären und an verschiedenen Orten, und zwar nicht geteilt, sondern auf jedem einzelnen Altare ist er ganz und unversehrt; auch sind es nicht verschiedene Leiber Christi, sondern es ist numerisch nur einer und zwar kein phantastischer, sondern wahrer, und zwar nicht bloß im Sacramente, sondern in sich selbst.[3]) Christus ist in der Eucharistie in einer Hinsicht corporaliter zugegen, in einer andern incorporaliter. Corporaliter ist er auf dem Altare insofern zugegen, als man wahrhaft sagen kann, auf diesem Teil des Altares ist er, und auf dem andern ist er nicht; er ist nämlich auf jenem Teile des Altares zugegen, wo sein Sacrament sich befindet, und da ist er nicht, wo sein Sacrament nicht ist: in dieser Hinsicht ist er nach Art eines Körpers räumlich umschrieben zugegen. Wiefern er aber auf dem Altare nicht so zugegen ist, daß er nicht zur selben Zeit und auf dieselbe Weise auch auf jedem andern beliebigen Altare zugegen wäre, insofern ist er incircumscriptiv zugegen und übersteigt weit die Natur und Existenzweise gewöhnlicher Körper. Der menschliche Verstand darf also an dieses heilige Mysterium nicht den Maßstab gewöhnlicher Körper anlegen und nicht Fragen aufwerfen, wie z. B.: Welcher Teil des Leibes Christi unter den einzelnen Teilen des Sacramentes

[1]) p. 421. 422.

[2]) Brevis tractatus de sacram. altaris, p. 1103—8.

[3]) 1103.

zugegen, und wie die einzelnen Teile verteilt sind; welches die obere oder untere, die rechte oder linke, die vordere oder hintere Seite des Leibes Christi im Sacramente sei, und ob ein größerer Körperteil mehr Raum in der heiligen Hostie einnehme als ein kleinerer. Denn unter den einzelnen Teilen des Sacraments sind nicht die einzelnen Teile des Leibes Christi, sondern vielmehr der ganze Leib Christi ist gleicherweise unter jedem einzelnen Teile des Sacraments wie unter allen zusammen gegenwärtig, d. h. es ist nicht unter dem einen Teile der Hostie das eine Glied und unter einem andern Teile ein andres zugegen, sondern unter jedem einzelnen Teile ist der ganze und immense Leib präsent. Daher wird auch, wenn das Sacrament geteilt wird, doch nicht Christi Leib selbst in Teile zerrissen, als würde er teil-, stückweise genossen, vielmehr empfängt jeder einzelne unter jedem einzelnen Teile oder Stücke der heiligen Hostie den ganzen und ungeteilten Leib Christi. Das kann der Mensch so wenig begreifen, als er zu fassen vermag, wie die Substanz des Brodes und Weines in die Substanz des Leibes und Blutes des Herrn verwandelt wird, ohne daß doch die Accidentien des Brodes und Weines sich ändern, die vielmehr unverändert ohne ihre Substanz fortbestehen. Doch je weniger der Verstand dies begreift, um so größer ist des Glaubens Verdienst.[1]) Ist es doch Gott selbst, durch den das Brod geheimnisvollerweise in Fleisch verwandelt wird; der Schöpfer des Weines ist es, der den Wein in Christi Blut verwandelt.[2]) Jenes Fleisch, das der Herr annahm aus dem Schoße der Jungfrau, und dieses Brod sind nicht zwei Leiber, sondern nur ein einziger wahrer Leib Christi, so daß, indem dieses gebrochen und gegessen wird, Christus selbst geopfert und gegessen wird und doch unversehrt und lebendig bleibt.[3]) Daher haben auch die Priester die heilige Pflicht, reinen Herzens zur Feier der heiligen Geheimnisse hinzuzutreten: Denn wenn ich ausspreche die Worte des Canons und das Wort der **Transsubstantiation**, und mein Mund voll ist des

[1]) p. 1105. 1106.

[2]) Serm. in fest. SS. Euchar. sacram., p. 495. 496.

[3]) Lib. de exposit. Miss. p. 1120.

Widerſpruches und der Bitterkeit und Argliſt, ſo ſpeie ich dem Erlöſer in's Angeſicht, wenn ich ihn gleich ehre mit den Lippen.“ [1])

Außer den bisher beſprochenen Autoren führt Mabillon noch als Bekämpfer Berengar's auf: die Äbte Guibert und Wilhelm, aus deren Schriften er kleine Auszüge bringt, die jedoch für uns keine Bedeutung haben; ferner den Abt Gottfried von Vendôme.[2]) Auch Ruthard, Abt von Hersfeld, und Jotſaud, Mönch von Clugny, ſollen wider den Scholaſtikus geſchrieben haben.[3]) Doch iſt uns von ihren Schriften nichts bekannt geworden.

Bedeutung des Auftretens Berengar's für die kirchliche Lehre und für das kirchliche Leben.

Hiemit ſind wir zum Abſchluß der durch Berengar veranlaßten euchariſtiſchen Controverſe gekommen. Vergleichen wir den zweiten Abendmahlsſtreit mit dem erſten, ſo finden wir zwiſchen beiden einen weſentlichen Unterſchied. Im 11. Jahrhundert handelt es ſich um das Weſen des Dogmas ſelbſt, nämlich darum, ob eine wahre Gegenwart Chriſti, eine ſubſtantielle Wandlung anzunehmen ſei oder nicht; im 9. ward dies als eine ſelbſtverſtändliche Vorausſetzung betrachtet, und nur um einige nebenſächliche Beſtimmungen ſtritt man ſich, ohne jedoch die Grenzen der Orthodoxie zu überſchreiten.[4]) Die Sache Berengar's beſchäftigte allgemein die Gemüter, ein Sturm der Entrüſtung brauſte durch die Kirche über den frechen Häretiker, der es gewagt, das heilige Sacrament des Altars mit ſeinen ruchloſen Zweifeln anzutaſten, und noch gegen keinen Ketzer wurden ſoviele Synoden gehalten, wie gegen ihn; der Streit Radbert's beſchränkte ſich auf die

[1]) Serm. VI. Synod. ad Sacerd. p. 689: „Cum profero verba Canonis et verbum transsubstantiationis et os meum plenum est contradictione et amaritudine et dolo, quamvis eum honorem labiis, tamen spuo in faciem salvatores.“ Iſt es ein Zufall, daß dieſer den kirchlichen Glauben ſo ſcharf präciſierende Ausdruck von einem Schüler jenes Mannes zuerſt gebraucht wird, der eben dieſen Glauben an eine Transſubſtantiation ſein ganzes Leben hindurch ſo energiſch bekämpft hat?

[2]) act. SS. S. VI. P. II. § IV. n. 61.

[3]) hist. lit. VIII. 236.

[4]) Mit Ausnahme vielleicht des Johannes Scotus.

Discussion weniger Gelehrter, ohne daß die kirchlichen Obern für oder wider Stellung zu nehmen sich veranlaßt gesehen hätten. Vergleichen wir ferner die Abendmahlslehre eines Guitmund, Alger und Anselm mit der eines Paschasius, Ratramnus, Hinkmar ꝛc., so ist ein bedeutender Fortschritt nicht zu verkennen. Die Lehre Radberts kommt mit der Lanfranc's, Adelmann's, Durand's ꝛc. darin überein, daß das kirchliche Dogma von der wahren und wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi unter den Gestalten von Brod und Wein und der Wesenswandlung klar und bestimmt vorgetragen und deren Möglichkeit und Wirklichkeit auf die Allmacht und Wahrhaftigkeit Gottes zurückgeführt wird. Allein vom Standpunkt des empirischen Denkens aus lagen doch manche Bedenken gegen die Kirchenlehre zu nahe, als daß sie für immer kurzweg hätten abgewiesen werden können; und da man kirchlicherseits einfach auf den Glauben verwies und auf jene Bedenken nicht eingehen zu wollen schien,[1]) wandten sich die Geister um so begieriger den Ausführungen des scharfsinnigen Dialektikers zu, der die Lehre vom heiligen Abendmahle mit den klaren Aussprüchen der heiligen Schrift sowohl, als mit den Forderungen des logischen Denkens in Einklang zu bringen versprach, dabei aber freilich den Leib Christi selbst aus den Händen verlor. Dem gegenüber konnte nun auch kirchlicherseits die Schrift Lanfranc's nicht mehr befriedigen; es galt, selbst den Schein abzuwehren, als sei die kirchliche Abendmahlslehre unvernünftig, widersinnig; es galt, auch den dialektischen Einwürfen Berengar's Rede und Antwort zu stehen, die Möglichkeit und Wirklichkeit der Kirchenlehre, ihre Verträglichkeit mit der vom Gegner so sehr betonten Einzigkeit und Incorruptibilität des himmlischen Leibes Christi auch dem vernünftigen Denken zum Verständnis zu bringen, sie im Einzelnen näher auszuführen und auszubilden; und eben darin liegt der Fortschritt, welchen die Abendmahlslehre des 11. Jahrhunderts vor der des 9. aufzuweisen hat. Dieser Fortschritt war also wesentlich durch das Auftreten Berengar's bewirkt, der sich insofern um die Entwicklung und Ausbildung der kirchlichen Abendmahlslehre wenigstens indirekt ein Verdienst erwarb. Durch seine Berufung auf die Lehre der heiligen Väter nötigte er seine Gegner zum eingehenden Studium derselben. Durch seine neuen Ein-

[1]) Vgl. z. B. Lanfranc, cap. XXI.

würfe zwang er die Opponenten zum tieferen Nachdenken über das heilige Myſterium. Ja es läßt ſich der Einfluß der berengariſchen Sätze auf die Entwicklung und Ausbildung der Kirchenlehre ſogar in's Einzelne verfolgen:

1) Berengar machte geltend, Chriſti Leib könne nur an einem Orte ſein, entweder im Himmel oder auf Erden, auf dieſem Altare oder auf jenem; werden 1000 Meſſen zugleich gefeiert, ſo könnte er nur in einer wahrhaft zugegen ſein; nun aber iſt Chriſti Leib bis zum Weltende ohne Unterbrechung im Himmel, alſo kann er unmöglich wahrhaft auf Erden weilen. Lanfranc hat darauf keine Antwort.[1]) Dagegen waren es nun Guitmund und Alger, die den ſchon von Remigius von Auxerre angedeuteten[2]) Gedanken ausſprachen, der Leib Chriſti könne als glorifizierter, mit der Gottheit hypoſtatiſch unierter Leib den Geſetzen der gemeinen irdiſchen Leiblichkeit nicht unterworfen ſein. Guitmund erläutert dies durch den Vergleich der Seele mit dem menſchlichen Worte[3]); Alger entgegnet auf die draſtiſche Bemerkung Berengar's, Chriſti Leib könne nicht vom Himmel herabgeworfen werden: Die Gegenwart Chriſti im Abendmahle geſchehe nicht durch eine lokale Bewegung desſelben vom Himmel auf die Erde herab, der Leib Chriſti müſſe vielmehr vor den Engeln und Menſchen die Prärogative haben, zugleich im Himmel und auf Erden, zugleich auf dieſem und jenem Altare zugegen zu ſein, ſo daß, wenn tauſend Meſſen gefeiert würden, der eine Leib Chriſti in jeder präſent wäre.[4]) Hildebert von Tours macht aufmerkſam, inwiefern überhaupt Chriſti Gegenwart im heiligen Sacramente eine körperliche genannt werden könne oder nicht.[5])

2) Berengar hatte immer darauf gedrungen, in der Euchariſtie ſei nicht, wie die Gegner wollten, ein Teil, ſondern irgendwie der ganze Leib Chriſti. Auch Lanfranc will den ganzen und unverſehrten Leib empfangen wiſſen. Wie nun, wenn die Euchariſtie geteilt wird? Was empfängt derjenige, der die geteilte Hoſtie empfängt? Auch hier iſt es Guitmund, der zuerſt den

[1]) Vgl. cap. XVII.
[2]) ſ. o.
[3]) Bibl. m. L. XVIII. 443 G. H. lib. I.
[4]) Bibl. m. L. XXI., lib. I. cap. XIV. F.
[5]) ſ. o.

gleichfalls schon von Remigius[1]) ausgesprochenen Gedanken hervorhebt: Christus ist ganz in der ganzen Hostie und ganz in jedem Teile derselben, und doch sind die einzelnen Teile nicht mehrere Leiber, sondern nur der eine und einzige Leib Christi.[2]) Dieser ist in der Eucharistie aber auch nicht insofern geteilt zugegen, als unter der Gestalt des Brodes nur sein Leib, unter der des Weines nur sein Blut präsent wäre: unter jeder Gestalt ist der eine Christus ganz zugegen, sagt Alger[3]), und Anselm erklärt dies mit dem Hinweis, daß man eben nicht den toten, sondern den lebendigen Leib Christi empfange, daß also da, wo sein Leib ist, auch sein Blut, und wo das Blut ist, notwendig auch sein Leib sein müsse; überhaupt empfängt man mit dem Leibe Christi den ganzen Christus, mit Gottheit und Menschheit.[4]) Hildebert von Tours fügt bei, daß auch schon vor der Teilung der heiligen Hostie unter jedem einzelnen Teile derselben Christi ganzer Leib präsent sei.[4])

3) Es ist unleugbar, hatte Berengar gesagt, daß in der Eucharistie etwas gebrochen, mit den Zähnen zermalmt, von Tieren zernagt werden kann. Nun aber ist Christi Leib incorruptibel und impassibel, die Eucharistie kann also nicht der Leib Christi sein. Diesem Einwurfe sehen wir Ernulf ratlos gegenüberstehen. Abbaud[5]), Walter[6]) und Odo[7]) nehmen an, der Leib Christi selbst werde gebrochen und mit den Zähnen zermalmt, ohne jedoch verletzt oder beschädigt zu werden. Auch Guitmund hält es für möglich, daß der Leib Christi, wenn er nur will,

[1]) l. c.; vgl. übrigens auch die responsio contra Nicetam!

[2]) l. c. p. 443 C.

[3]) l. c. cap. XV. 267 F. Alger unterscheidet auch schon die Präsenz ex vi verborum von der per concomitantiam. Daß aber gleichwohl die heilige Eucharistie in zwei Gestalten vom Herrn eingesetzt wurde, wird, gleichfalls von Alger, mit dem Opfercharakter derselben begründet, der durch die beiden Spezies anschaulicher vergegenwärtigt werden kann; s. o.

[4]) s. o.

[5]) ep. VI., lib. IV., p. 453. Daß man mit dem Fleische Christi zugleich auch die Gottheit empfange, lehrt übrigens schon Paschasius ausdrücklich, (cap. XVII., Sirmond 1600). Mit Unrecht erblickt also Steitz (Herzog's Realencykl. 15. B. 809) in der Hervorhebung dieses Satzes ein Verdienst Anselm's.

[6]) s. o.

[7]) s. o.

geteilt und mit den Zähnen zermalmt werden könne; will er aber nicht, so wird in der Eucharistie auch nichts gebrochen und zermalmt, die Teilung und Zermalmung ist vielmehr nur scheinbar.[1]) Erst Alger[2]) und Anselm[3]) erklären bestimmt, daß jedenfalls der Leib Christi von diesen Vorgängen nicht betroffen werden könne.

4) Dieselbe Unsicherheit herrschte auf kirchlicher Seite über das Verhältnis der Accidentien zum Leibe Christi. Berengar behauptete, es sei undenkbar, daß, wenn die Substanz des Brodes nicht mehr vorhanden ist, die Accidentien desselben es noch sein sollen, oder daß, wenn letztere gegeben sind, erster absumiert sein sollte. Lanfranc hält gleich Radbert daran fest, daß das Fleisch unter den Qualitäten des Brodes zur Vermeidung des Horrors zugegen sei, ohne sich über das Wie näher auszulassen. Einige nahmen an, die sacramentalen Spezies seien überhaupt nicht wirklich, sondern nur zum Schein vorhanden, was Alger trefflich zurückweist[4]); andere, wie Abbaud und Walter, dachten sich eine Verbindung der Accidentien und eine Verschmelzung derselben mit dem Leibe Christi in der nämlichen Weise, wie sie vor der Wandlung mit den Accidentien und dem Brode bestanden hatte, so daß alles, was an ihnen geschieht, am Leibe Christi selbst vor sich geht. Alger widerlegt[5]) zwar diese Meinung, stellt sich aber doch mit Guitmund dieses Verhältnis noch so innig vor, daß er gleich jenem leugnen zu müssen glaubte, es könnten auch nur die Spezies faulen, schimmeln oder von Tieren zernagt werden[6]); doch normiert schon Alger das Verhältnis der Accidentien zum Leibe Christi als ein existere per se der ersteren.[7]) Anselm drang zuerst zur richtigen Unterscheidung und Auseinanderhaltung der Gestalten und des unsichtbaren Inhaltes vor und erklärte, daß zwar nicht dieser, wohl aber jene gebrochen,

[1]) l. c. 443 A. B.

[2]) l. c. l. II. cap. I. 277 D.

[3]) l. c.

[4]) lib. I. cap. VII. p. 258.

[5]) l. c. 257 H.

[6]) s. Guitmund (l. c. p. 448 E. F. u. 5.); Alger (l. II. cap. I. p. 277 D.H.) Bekanntlich hat schon Bellarmin (de script. eccles. p. 229) darüber seinen Tadel ausgesprochen.

[7]) lib. II. c. I. p. 276 E.

zermalmt oder von Mäusen zernagt werden können.[1]) Daß aber dadurch der Leib Christi nicht afficiert, daß, wenn das Zeichen verletzt wird, dem Bezeichneten selbst nichts geschieht, hatte schon Berengar angedeutet in seinem Vergleich, daß der Papst selbst nicht gespeist oder geschlagen werde, wenn seinem Cardinal dies begegne.[2])

5) Berengar wandte gegen die Kirchenlehre ein, daß ja nach ihr der Leib Christi auch *für die Tiere* zugegen sein müßte, während doch *nur der Würdige* den Leib Christi empfangen könne; ferner unterscheidet er einen leiblichen und geistigen Genuß des heiligen Abendmahls. Hierin folgt ihm Lanfranc, bemerkt jedoch in Bezug auf das erstere mit Paschasius, daß *auch der Unwürdige den Leib Christi wirklich, wenn auch nicht heilsam empfange; Guitmund gibt dasselbe auch vom Tiere zu*[3]) und erklärt diesen Satz als notwendige Consequenz der Realität des Leibes Christi im Abendmahle, welch letztere gefährdet würde, wenn man den wirklichen Empfang von der moralischen Qualität des Empfängers abhängig machte.[4])

6) Berengar hielt immer auf strenge Scheidung zwischen sacramentum und res sacramenti, unter ersterem das Brod, unter letzterer den im Himmel befindlichen Leib Christi verstehend. Auch kirchlicherseits hielt man an dieser Sonderung fest, indem man als das Sacrament die Spezies, als Sache desselben den unsichtbar gegenwärtigen Leib Christi bezeichnete, zugleich aber die Eucharistie selbst Sacrament, Zeichen, Unterpfand nannte,[5]) sei es des mystischen Leibes, der Kirche und unsrer Einverleibung in denselben; sei es deshalb, weil die Eucharistie eine figürliche Repräsentation des Kreuztodes Christi bildet, oder weil sie uns erinnert, daß wir den Herrn einst ebenso unverhüllt schauen werden, wie wir ihn jetzt verhüllt empfangen.[6])

7) Berengar glaubte, die Lehre seiner Gegner beeinträchtige die Identität des Kreuz- und Meßopfers, da am Kreuze der

---

[1]) l. c. p. 453.
[2]) de s. c. p. 273.
[3]) 448 F. H.
[4]) l. c. p. 465; vgl. insbesondere auch Alger (lib. I. cap. XXI. 273).
[5]) Lanfr. cap. X. XIV.
[6]) Guitm. l. c. p. 452. 453.

ganze Leib Chriſti geopfert worden ſei, während in der Meſſe doch nur ein Teil desſelben oder ein erſt neugeſchaffenes Fleiſch Chriſti zugegen wäre, das alſo mit dem gekreuzigten nicht identiſch ſein könnte. Dagegen thut Alger dar, wie Kreuz- und Meßopfer in Wahrheit identiſch, hier wie dort dieſelbe Opfergabe und derſelbe Opferprieſter ſei, und nur die Opferweiſe ſich unterſcheide.[1])

8) Berengar leugnete die Weſenswandlung, die er als Vernichtung der einen und Generation der andern Subſtanz faßte, und machte aufmerkſam, daß es verſchiedene Wandlungsarten gebe. Dadurch geſchah es, daß der Begriff der Weſenswandlung genauer fixiert ward, insbeſondere von Guitmund[2]); Hildebert gebrauchte für den euchariſtiſchen Wandlungsproceß zuerſt das Wort: transsubstantiatio,[3]) eine Bezeichnung, die 1215 von der Lateranſynode unter Innocenz III. ſanctioniert wurde.

So hatte ſich im zweiten Abendmahlsſtreit auf Anſtoß Berengar's die Kirchenlehre in ihren Hauptzügen ausgebildet; und auch die Scholaſtiker, ein Petrus Lombardus, Albertus M., Thomas von Aquin, Bonaventura ꝛc. hatten ihr im Weſentlichen nichts beizufügen.

Petrus Venerabilis verſichert, die Schriften eines Guitmund und Alger hätten viele Irrende bekehrt, viele Zweifelnde belehrt, viele Gläubige im rechten Glauben beſtärkt, und ſeien überhaupt ſo abgefaßt, daß ſie auch dem ärgſten Grübler genügten.[4]) Doch die große Anzahl von Widerlegungsſchriften, die im 12. Jahrhundert über das Abendmahl erſchien, beweiſt, daß der Zweifel, den Berengar angefacht und als Erbe ſeinen Schülern hinterlaſſen hatte, nicht erloſchen war.[5]) Man kannte die Berengarianer ſofort an ihrer rationaliſtiſchen Tendenz, an ihrer Wertſchätzung

[1]) l. c. p. 268. 269, lib. I. cap. XVI.

[2]) l. c. p. 445. 446.

[3]) Serm. VI. synod. ad sacerd. p. 689.

[4]) Contr. Heinr. et Petrobrus. haeres. p. 55; vgl. Reuter (Geſch. d. relig. Aufkl. I. 128).

[5]) Im 12. Jahrhundert war es beſonders Folmar von Trieſenſtein, der als Geſinnungsgenoſſe Berengar's von Gerhoh von Reichersperg bekämpft wurde; vgl. Bach (Dogm.-G. I. 398 ff.). Daſelbſt ſind auch die Schriften eines Honorius von Autun, Pſeudo-Bernhard, Anonym. v. Reun u. a. beſprochen.

Auguſtin's und Verwerfung der Wunderberichte.[1]) Hatte Berengar ſeine dialektiſchen Deduktionen auf die Lehre von der heiligen Euchariſtie beſchränkt, ſo wurden ſie nun auch auf die andern Dogmen des Chriſtentums ausgedehnt, verſchiedene Fragen wurden laut, die Gelehrten teilten ſich in die beiden Gruppen der Nominaliſten und Realiſten.[2]) Überhaupt iſt nicht zu zweifeln, daß Berengar durch ſeine ganze formale Behandlungsweiſe der Glaubensſätze einen mächtigen Anſtoß zur werdenden Scholaſtik gab, wie denn ſchon ſeine Schrift de sacra coena der ſcholaſtiſchen Methode ſich nähert.[3])

Übrigens erwuchs die verſchiedene Abendmahlslehre Berengar's und ſeiner Gegner auf der Grundlage einer völlig verſchiedenen Natur- und Weltauffaſſung. Berengar war ein ſcharfſinniger Denker, aber ein nüchterner Verſtandesmenſch; er will immer begreifen, immer grübeln. Er läßt die Naturgeſetze mit einer ſolchen unabänderlichen, eiſernen Notwendigkeit ſich drehen, daß Gott ſelbſt in ihre Speichen nicht eingreifen kann und zur Rolle eines müßigen Zuſchauers verurteilt iſt.[4]) Viel erhabener iſt die Weltanſchauung der kirchlich-orthodoxen Autoren. Von ihnen geſteht Kahnis: „Sie enthalten eine Fülle tiefer und origineller Gedanken. Man kann unbedenklich ſagen, daß hier eine größere Tiefe der Anſchauungen und des Lebens als bei Berengar er-

---

[1]) Vgl, oben Ernulf und Hugo Metellus, ferner Gerhoh, lib. de Gloria et hon. Filii Hominis, cap. XIII., bei Pez (anecd. T. I. P. II. p. 222).

[2]) Bulaeus, hist. univ. P. I. 443: „Occasione vero harumce disputationum et altercationum Berengarianarum ortae sunt in academia Parisiensi duae sectae philosophorum atque etiam Theologorum. Nem cum in tanto monachorum cum Berengario dissidio non possent de quaestionibus illis omnino silere professores, varii varias explicandae et consiliandae utriusque opinionis artes viasque quaerere coeperunt . . . Hinc ergo in duas quodammodo partes secti sunt philosophi, quorum alii nominibus, alii rebus vim imponebant, unde Nominales et Reales appellati . . .“

[3]) Vgl. Stäudlin (p. 68). Die Behauptung L. Maitre's: „Lanfranc et Anselme abandonnèrent les premiers cette méthode positive et montrèrent par leur victoire sur Bérenger l'avantage, que la théologie pouvait retirer de la démonstration“, (les ecoles ep. p. 240) beruht auf einer vollſtändigen Verkennung des Sachverhalts.

[4]) Vgl. oben, wo er behauptet, Gott ſelbſt vermöge nicht, nach Abſumption der Subſtanz die Accidentien zu erhalten.

ſcheint."[1]) Ihnen iſt der Wille Gottes erſtes und höchſtes Prinzip alles Beſtehenden und Geſchehenden[2]); ein Wink von ihm, und es geſchieht, was und wie ihm beliebt, mag gleich kein Menſchengeiſt es erfaſſen. Berengar will erſt begreifen und dann glauben, der Katholik glaubt, um zu begreifen,[3]) und je weniger er begreift, um ſo mehr glaubt er, um ſo größer iſt ſein Verdienſt.[4]) „Leichter täuſchen uns unſere Augen, als daß das Evangelium lügt", iſt das rührende Bekenntnis eines Abbaud.[5]) „Der Gerechte lebt aus dem Glauben", wiederholen alle[6]); „glaube, damit du ſchaueſt, denn der Glaube iſt ein geiſtiges Schauen", ſchreibt ein Anderer.[7]) Dieſelbe flammende Glaubensbegeiſterung, die auf dem Concil zu Clermont bei der Rüſtung zum erſten Kreuzzug in tauſendfachem Echo das Wort des Papſtes erbrauſen ließ: Gott will es, alſo muß es geſchehen, war es auch, die der berengariſchen Häreſie gegenüber immer wieder den Ruf anſtimmte: Gott ſagt es, alſo muß es ſo ſein; und alſo iſt das zugegen, was Gott ſagt, nämlich ſein Leib, und nicht das, was das Auge ſchaut, Brod und Wein.[8]) Einer ſolchen

---

[1]) Lehre vom Abendmahl, p. 239.

[2]) Vgl. Paſchaſius (cap. I.); Ascelin (ep. ad. Ber., l. c.); Adelmann, l. c. ꝛc.; Baur (Chriſtliche Kirche des Mittelalters, p. 72).

[3]) Guitm. l. c. p. 446 A.

[4]) „Ex rationis defectu proficit fides", Hildebert p. 1106.

[5]) ſ. o.

[6]) z. B. Adelmann (l. c. p. 439 H); Hugo v. Langres (l. c. 418 A.); Ernulf (Spicil. II. 431). „Non habet fides meritum, cui humana ratio praebet experimentum", Guitmund 445 B 444 F; Alger (lib. I. cap. IX 261, A. F.; Hugo Metellus; Lanfranc, cap. X. XVII. XVIII.

[7]) Durand (l. c. p. 427 F.); vgl. Gerhoh, comment. aur. in Psalm., Pez p. 413: „Neque hanc fidem illud imminuit, sed magis appretiat quod in eodem corpore non eadem species vel effigies oculis intuentium se manifestat."

[8]) Vgl. Neander IV. 367: „Bei denjenigen, bei welchen aus tieferem chriſtlichen Gefühl dieſe Lehre (die kath.) ſich herausgebildet hatte, war in der That das chriſtliche Moment, welches ſie im Gefühl und in der Anſchauung aufgefaßt hatten, ſo ſehr vorherrſchend, daß dies auf die Wahrnehmung des leiblichen Sinnes ſelbſt zurückſtrahlte und das Natürliche ſelbſt ihnen ſo etwas Andres wurde. Ihrem überſchwänglichen Gefühl war nur der Leib Chriſti das Reale, die Subſtanz des Brodes ſo gut wie nicht vorhanden. Alles iſt hier in's Himmliſche verkehrt, nichts Irdiſches mehr .... Aber dem verſtändig beſonnenen Berengar, bei welchem der Verſtand wie das Gefühl ſein

Zeit mußte ein Mann wie Berengar eine Erſcheinung ſein, der ſie keine Sympathie abzugewinnen vermochte[1]); ſelbſt wenn Berengar wirklich mehr Anlage zu einem Reformator gehabt hätte, als er wirklich beſaß,[2]) ſo hätte er doch mit ſeiner trockenen Gelehrſamkeit ſeinen für das Übernatürliche ſo enthuſiasmierten Zeitgenoſſen gegenüber nichts ausrichten können. Wohl meinte der Scholaſtikus, er habe Recht, ſeine Sache ſei die des Lichtes und der Wahrheit: allein der Tragweite ſeiner Gedanken war er ſich wohl ſelbſt nicht bewußt. Denn hätte er das rationaliſtiſche Prinzip, das er einſeitig auf die Abendmahlslehre beſchränkte, conſequent auf alle Glaubensdogmen angewandt, ſo hätte er notwendig zur Negation des geſammten Chriſtentums und aller übernatürlichen Offenbarungen kommen müſſen.[3])

Berengar's Auftreten übte aber nicht bloß auf die Theorie der Kirchenlehre, ſondern auch auf das praktiſche Kirchenleben den bedeutendſten Einfluß. Die alten Autoren ſahen in ſeiner Doktrin eine Gefahr für das geſammte chriſtliche Leben. „In ihr wird nichts Heiliges, keine Spur einer nachahmungswerten Tugend gefunden, vielmehr iſt alles wahnſinnig und ſchändlich und zielt auf die Auflöſung aller guten Sitte in Handel und Wandel ab. Würde eine ſolche verkehrte Lehre zugelaſſen und in den Myſterien des Herrn keine wahre Gegenwart des Leibes Chriſti mehr angenommen, ſondern alles nur für Figur und Schatten erklärt, ſo würde der Verfall der ganzen chriſtlichen Zucht und Ehrbarkeit die unausbleibliche Folge ſein. Wie im Glauben an die reale Präſenz der eigentliche Lebensnerv des Katholicismus und die Summe des menſchlichen Heils beſteht, ſo würde, wenn dieſer Glaube aufhört, nichts Heiliges mehr übrig bleiben, die Menſchen

Recht behauptete, war es Bedürfniß, das Göttliche, was der Glaube ergreift, und das Natürliche, was die Sinne wahrnehmen, ſcharf zu ſondern. Bei ſeinen Gegnern . . . konnte eine ſolche Unterſcheidung keinen Raum gewinnen und ſie mußte ihnen als etwas gar Kaltes, als eine Ausleerung des Myſteriums erſcheinen". Vgl. Sybel, Geſch. d. I. Kreuzz. 198.

[1]) Sigebert, de script. eccles. cap. 154, Fabric. p. 111 ſagt: „Dum dialecticis sophismatibus contra simplicitatem apostolicae fidei abutitur, nec se excusare nec alios aedificare videtur; quia magis interpolat clara quam dilucidat obscura".

[2]) Kahnis (l. c. p. 234).

[3]) Vgl. Dieringer (Syſtem der göttl. Thaten des Chriſtentums, II. 208. 209. Anm. 1).

ſcheuten vor keiner Frevelthat mehr zurück, niemand würde mehr die Reinheit der Seele, die Keuſchheit des Leibes pflegen, kurz alles würde ungebundener Zügelloſigkeit anheimfallen.“ [1]) Umgekehrt aber zeitigt der katholiſche Glaube die herrlichſten Früchte. „Denn“, ſagt Guitmund, „was kann nützlicher, was notwendiger, was ehrenvoller ſein als dieſer Glaube? Denn indem ein ſolcher rein den reinen Chriſtus allein, nicht einen ſchattenhaften, nicht einen eingebrodeten, in ſich aufnimmt, hütet er ſich, im Bewußtſein einer ſo herrlichen Gabe, mit deſto größerer Scheu vor den Sünden, er erglüht von deſto größerer Sehnſucht nach aller Gerechtigkeit, er ſtrebt täglich die Welt zu fliehen als die Feindin ſeines Herrn und ſicherer in dem Glauben der Verheißungen ſtrebt er deſto kühner und mit deſto heißerer Sehnſucht Gott, die Quelle des Lebens ſelbſt, mit aufgedecktem Antlitze zu ergreifen“.[2]) Je mehr alſo die Kirchenlehre von der wahren Gegenwart des Herrn unter der Brodsgeſtalt von der Häreſie bedroht und beſtritten ward, um ſo inniger, um ſo lebendiger ward ſie nunmehr in's Bewußtſein des chriſtlichen Volkes aufgenommen.[3]) Drängte es doch die gläubigen Gemüter, durch ihre inbrünſtige Andacht gegen dieſes heilige Sacrament gleichſam das zu ſühnen, was freche Ketzerei an ihm gefrevelt hatte. Es trat infolge des berengariſchen Streites ein herrlicher Aufſchwung im euchariſtiſchen Kultus ein.[4]) Insbeſondere iſt der feierliche Elevationsritus unmittelbar nach der heiligen Wandlung, von dem ſich in der abendländiſchen Kirche vor dem 11. Jahrhundert gar keine Spur findet, der aber um dieſe Zeit zuerſt in Gallien und im Anfange des 13. Jahrhunderts auch in Deutſchland und in Rom Eingang fand, unverkennbar von Berengar's Häreſie veranlaßt worden.[5])

[1]) Durand, (P. I p. 420 GH); vgl. Guitmund (lib. I 441D); Gozechin (ep. ad Valch., Bouq. XI. 500. 501).

[2]) lib. III. 464 B; vgl. Neander (IV. 368).

[3]) Oswald (L. Lehre v. d. hl. Sacram., p. 369).

[4]) Beſonders in Frankreich; cf. Martinière, Grand Dictionnaire, art. Angers: „Le sacre d'Angers, c'est-à-dire la procession du jour de la Fête-Dieu, un grand concours de peuple dans la ville. Cette cérémonie a été principalement institué pour être dans tous les siècles une réparation publique de l'hérésie de Bérenger archidiacre de l'église d'Angers“. S. Brucker (L'Alsace et l'Église II. p. 357).

[5]) Gihr (das heilige Meßopfer, p. 607 N. 1); Benedict. XIV, de SS. Missae Sacrificio Commentarius, p. 180. 181.

„Man kann wohl sagen, daß seitdem erst die wirkliche Gegenwart Christi im heiligen Sacramente vollkommen im praktischen Leben durchgeführt wurde, namentlich was die Anbetung außer dem heiligen Meßopfer und der Communion betrifft“ [1] . . . . . „So waren die Gemüter schon vorbereitet, als im 13. Jahrhundert auf Anlaß der Juliana von Lüttich, welche die Kirche erblickte unter dem Bilde eines Mondes, der nicht ganz erleuchtet war, sondern noch einen Flecken hatte, und anderer Umstände Gottes Wille sich kund zu thun schien, daß dem heiligen Sacramente auch äußerlich größere Ehren und Feierlichkeiten gewidmet würden. Papst Urban V. ordnete 1246 das herrliche Fronleichnamsfest an, im 14. Jahrhundert finden wir auch nachweislich die Exposition in unserer jetzigen Weise in der Monstranz.“ [2] „Die eucharistische Feier und die Anbetung des heiligen Sacramentes bildet in dieser Weise den eigentlichen Mittel- und Herzpunkt unseres Kultus, und alles Schöne und Herrliche, was derselbe in so reicher Fülle besitzt, ist Frucht und Wirkung des eucharistischen Glaubens. Dieser Glaube und nur er hat die Erbauer unsrer Dome begeistert und unsern Dichtern und Tonkünstlern jene herrlichen Gesänge und Melodien inspiriert, woran unsere Liturgie so reich ist. Wo jener Glaube fehlt, wo es kein numen praesens, kein sinnliches Unterpfand der gnadenvollen Nähe Gottes gibt, wo Gott und der Erlöser in deistische Ferne uns entrückt sind, da wird auch notwendig der Kult schal und leer, da finden die höheren Gefühle des Menschen, seine Sehnsucht, Liebe u. s. w. keine Nahrung, werden matt, unfruchtbar und unvermögend, auf dem Gebiete der Kunst, wie auf dem Gebiete des praktischen Lebens Großes und Herrliches zu schaffen; die christliche Charitas insbesondere schöpft nur aus dem eucharistischen Glauben ihre Nahrung, Kraft und Begeisterung für ihre mannigfaltigen Schöpfungen.“ [3]

---

[1] Oswald, l. c.

[2] Oswald (l. c. p. 412). — Brossier's Aufsatz „l'archidiacre Bérenger et l'institution de la Fête-Dieu“, dans Rev. d. provinc. de l'Ouest (1857) V, 86—91, Nantes, war mir leider nicht zugänglich.

[3] Berlage (k. Dogm. VII. 313. 314).

Addenda.

Den p. 119 für Berengar's aufrichtige Bekehrung aufgeführten Zeugniſſen wäre noch anzureihen die Autorität Hildebert's von Tours, der in ſeinem Epitaphium ſagt:

Quem modo miratur, semper mirabitur orbis,
Ille Berengarius non obiturus obit.
Quem rectae fidei fastigia summa tenentem
Jani quinta dies abstulit, ausa nefas.

Gleichwohl glauben wir an dem von uns p. 121 f. ausgeſprochenen Urteil feſthalten zu müſſen.

Corrigenda.

S. 2, Z. 5 v. u. lies: histoire ſtatt historie.
S. 9, Z. 5 v. o. l.: Berebſamkeit ſtatt Berebtſamkeit.
S. 15, Z. 2 v. u. l.: audisse ſtatt audissi.
S. 17, Z. 5 v. u. l.: berengariſchen ſtatt Berengariſchen.
S. 22, Z. 10 v. u. l.: Lanfrannus ſtatt Lanfrancus.
S. 22, Z. 10 v. u. l: de s. c. ſtatt des c.
S. 41, Z. 5 v. u. l.: sortir ſtatt sortier.
S. 46, Z. 6 v. o. l.: Einen ſtatt einen.
S. 116, Z. 5 v. u. l.: eigenen ſtatt eigenem.
S. 123, Z. 17 v. o. l.: eine ſtatt einen.
S. 129, Z. 1 v. u. l.: (anal.) ſtatt (annal.)
S. 132, Z. 18 v. u. l.: ἔγω ſtatt ἐγω.
S. 138, Z. 19 v. o. l.: sumenda ſtatt sumendam.
S. 171, Z. 7 v. u. l.: Carolum ſtatt carolum.
S. 191, Z. 9 v. u. l.: praesens ſtatt paesens.
S. 198, Z. 15 v. u. l.: idcirco ſtatt id circo.
S. 198, Z. 15 v. u. l.: inconvenienter ſtatt in convenienter.
S. 202, Z. 16 v. o. l.: calicis ſtatt calicio.
S. 208, Z. 14 v. u. l.: werden." ſtatt werden."[1])
S. 209, Z. 8 v. o. l.: ihre ſtatt ihr.
S. 227, Z. 9 v. u. l.: substiterunt ſtatt subsisterunt.
S. 296, Z. 7 v. u. l.: unſern ſtatt unſerm.
S. 344, Z. 12 v. u. l.: ineffabiliter ſtatt in effabiliter.
S. 401, Z. 5 v. u. l.: concluditur ſtatt conchiditur.
S. 404, Z. 7 v. u. l.: salvatoris ſtatt salvatores.
S. 114, Z. 13 v. u. l.: Nam ſtatt Nem.

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

WIDENER
BOOK DUE
FEB 9 1981

CANCELLED
1981

WIDENER
FEB 9 1988
CANCELLED
SEP 11 1987

C 624.7.5
Berengar von Tours
Widener Library
003586222
3 2044 081 735 342